ОТ АВТОРА КНИГ «ИСКАЖЕННЫЕ СЛОВА ИИСУСА», «ИИСУС: ПРЕРВАННОЕ СЛОВО», «А БЫЛ ЛИ ИИСУС?», «ВЕЛИКИЙ ОБМАН»

БАРТ ЭРМАН

КАК ИИСУС СТАЛ БОГОМ



ОТКУДА ВЗЯЛИСЬ И КАК РАЗВИВАЛИСЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ХРИСТЕ, СТАВШИЕ ДОГМАМИ

ОТ АВТОРА КНИГ «ИСКАЖЕННЫЕ СЛОВА ИИСУСА», «ИИСУС: ПРЕРВАННОЕ СЛОВО», «А БЫЛ ЛИ ИИСУС?», «ВЕЛИКИЙ ОБМАН»

БАРТ ЭРМАН

КАК ИИСУС СТАЛ БОГОМ



ОТКУДА ВЗЯЛИСЬ И КАК РАЗВИВАЛИСЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ХРИСТЕ, СТАВШИЕ ДОГМАМИ

Барт Эрман

Как Иисус стал богом

Посвящаю Саре

Bart D. Ehrman
How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee

Перевод с английского *Светланы Горячевой*
Оформление переплета *Петра Петрово*

От автора

Я хотел бы выразить признательность исследователям, прочитавшим черновой вариант этой книги и предложившим многочисленные полезные замечания. Мир стал бы намного счастливее, если бы у каждого из нас были такие понимающие и великодушные друзья и коллеги. Среди них Мария Дойрфлер, замечательный специалист с широким кругозором, только что приступившая к чтению лекций по церковной истории на богословском факультете университета Дьюка; Джоэль Маркус, профессор Нового Завета на том же факультете, который в течение 30 лет неоднократно читал мои работы, покрывая их в изобилии красными чернилами; Дейл Мартин, профессор Нового Завета в Йельском университете, мой старинный друг и коллега, чьи критические замечания в течение многих лет помогали моему формированию как ученого, а также Майкл Пеппард, старший преподаватель Нового Завета в университете Фордэм, с которым я познакомился лишь недавно. Он – автор книги, которую я не раз цитирую по ходу моего исследования и которая оказала значительное влияние на мой образ мыслей.

Я также благодарю всю команду издательства *HагрегOne*, в особенности Марка Таубера, издателя; Клаудию Баутот, помощника издателя; Джулию Бейкер, моего талантливого и энергичного литературного агента, и, прежде всего, Роджера Фрита, моего проницательного и чрезвычайно способного редактора, который помог мне сделать книгу лучше.

Я посвящаю этот труд своей великолепной и блистательной жене, Саре Бекуит. Я уже посвятил ей одну из моих книг годы назад, но поскольку я каждый день посвящаю ей без остатка всю свою жизнь, полагаю, сейчас самое время преподнести ей в дар новую. Она самый удивительный человек из всех, кого я знаю.

Предисловие

Иисус был иудейским проповедником из низших слоев общества, жившим в глубинке сельской Галилеи, который был осужден за нарушение закона и распят за преступления перед римским государством. Тем не менее вскоре после его смерти его последователи стали утверждать, что Иисус был божественным существом. Впоследствии они зашли еще дальше, заявляя, что он был не кем иным, как самим Богом, Творцом неба и земли. Каким образом о распятом крестьянине стали думать как о Господе, начале всех вещей? Как Иисус стал Богом?

Вся ирония, заключающаяся в этом вопросе, не приходила мне в голову до недавнего времени, когда я отправился на длительную прогулку с одной из моих ближайших подруг. По ходу беседы мы обсуждали привычные темы: книги, которые мы прочли, фильмы, которые мы видели, философские взгляды, над которыми мы размышляли. В отличие от меня, моя подруга продолжала причислять себя к христианам. И вот однажды я спросил ее, что именно она считала сущностью своей веры. Ее ответ заставил меня остановиться и задуматься. Она сказала, что для нее в основе религии лежала идея, что в Иисусе Бог стал человеком.

Одна из причин, по которой ее ответ застал меня врасплох, состояла в том, что когда-то это было одним из моих убеждений тоже – хотя я и отказался от него много лет назад. Будучи учеником средней школы, я размышлял долго и усердно над этой «тайной веры», как она описана, к примеру, в Евангелии от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог… И Слово стало плотью и обитало среди нас, и мы увидели славу Его, славу как Единородного от Отца, полного благодати и истины»[1] (Ин 1:1–2, 14). Еще раньше я открыто и чистосердечно исповедовал христологические утверждения Никейского символа веры, где о Христе сказано:

Верую в… Сына Божия Единородного,
от Отца рождённого прежде всех веков,
Бога от Бога, Света от Света,
Бога истинного от Бога истинного,
рождённого, несотворённого, единосущного Отцу,
через Которого всё сотворено.
Ради нас, людей, и ради нашего спасения
сошедшего с небес и воплотившегося
от Духа Святого и Марии Девы
и ставшего Человеком.

Однако я изменился с течением лет и теперь, достигнув среднего возраста, уже не причисляю себя к верующим. Я – историк раннего христианства, который в течение почти трех десятилетий изучал Новый Завет и зарождение христианской религии в исторической перспективе. И теперь вопрос, который передо мной стоит, в некотором смысле прямо противоположен вопросу моей подруги. Как историка, меня не занимает больше богословский вопрос, как Бог стал человеком, но скорее – исторический вопрос, как человек стал Богом.

Традиционный ответ на этот вопрос состоит в том, что Иисус на самом деле был Богом и потому, разумеется, говорил об этом своим ученикам и те всегда верили в него как в Бога. Но многие историки начиная с конца XVIII века придерживались убеждения, что такое понимание исторического Иисуса неверно, и выдвигали множество весьма убедительных доводов в поддержку своей позиции. Если они правы, мы оказываемся перед загадкой: каким образом это

произошло? Почему ранние последователи Иисуса стали считать его Богом?

В этой книге я попытался выработать подход к данному вопросу, который будет полезен не только для секулярных историков религии вроде меня, но и для верующих вроде моей подруги, которые продолжают считать, что Иисус был на самом деле Богом. В результате я не занимаю никакой позиции в богословском вопросе о божественном статусе Иисуса. Меня больше интересует ход исторического развития, приведшего к утверждению, что он был Богом. Такое историческое развитие, безусловно, в том или ином виде имело место, и личные верования людей относительно Христа не должны, по крайней мере в теории, влиять на выводы, которые следуют из истории.

Идея Иисуса как Бога – не современное нововведение, конечно. Как я покажу далее, это было точкой зрения самых первых христиан вскоре после смерти Иисуса. Одним из главных вопросов, пронизывающих все исследование, будет то, что именно христиане *имели в виду* под утверждением «Иисус – Бог». Как мы увидим, разные группы христиан подразумевали под этими словами разные вещи. Более того, для того, чтобы понять это утверждение в любом смысле слова, нам потребуется выяснить, что люди древности обычно имели в виду, думая, что тот или иной человек был богом – или что бог стал человеком.

Уже на этой стадии важно подчеркнуть один фундаментальный исторический пункт, имеющий отношение к тому, как мы представляем себе «божественное царство». Под божественным царством я подразумеваю некий «мир», населенный сверхъестественными, божественными существами – Богом, богами или же другими сверхчеловеческими силами. Для большинства людей сегодня божественность предстает в чернобелом свете: то или иное существо – либо Бог, либо нет. Бог «наверху», на небесах, а мы «внизу», на Земле. И эти два царства разделяет непреодолимая пропасть. Учитывая, как глубоко такого рода представления укоренены в нашем сознании, нам очень трудно представить, как одно и то же лицо может быть одновременно Богом и человеком.

Более того, рассуждая в тех же черно-белых терминах, сравнительно просто утверждать – как когда-то утверждал я сам до того, как провести исследования для этой книги, – что ранние Евангелия от Матфея, Марка и Луки, в которых Иисус никогда не делает прямых заявлений касательно своего божественного статуса, представляют Иисуса как человека, но не как Бога, тогда как Евангелие от Иоанна, в котором Иисус такие заявления делает, изображает его как Бога. Однако другие специалисты горячо возражают против подобной точки зрения и полагают, что Иисус представлен как Бог даже в этих ранних евангелиях. В итоге имеет место множество споров относительно того, что исследователи называют «высокой христологией», где Иисус считается божественным существом (она называется «высокой» потому, что Христос происходит в ней «свыше», от Бога; термин *христология* буквально означает «учение о Христе») и того, что они определяют как «низкую христологию», в которой Иисус воспринимается как человек («низкую» потому, что он происходит в ней «снизу», как все мы). С учетом этой перспективы, в каком свете Иисус представлен в евангелиях – как Бог или как человек?

Я обнаружил, что расхождения между исследователями отчасти связаны с тем, что они отвечают на вопрос о высокой и низкой христологии на основе парадигмы, которую я только что описал – а именно, что божественная и человеческая сферы четко разделены и между ними лежит гигантская пропасть. Проблема в том, что большинство древних людей – христиане, евреи или язычники – этой парадигмы не придерживались. Для них мир людей не был некой абсолютной категорией, отделенной от божественного царства глубокой и непреодолимой расщелиной. Напротив, божественное и человеческое представляли собой два континуума, которые могли пересекаться – и иногда пересекались – между собой.

В античном мире можно было верить несколькими способами в то, что человек стал

божеством. Вот два важнейших из них, засвидетельствованных в христианских, иудейских и языческих источниках (остальные я буду обсуждать в дальнейшем на страницах этой книги).

• Путем усыновления или взятия на небо (вознесения). Человеческое существо (например, великий правитель, воин или святой) мог быть возведен в ранг божества волей Бога или одного из языческих богов, будучи вознесенным на уровень божественности, которым он (или она) ранее не обладал.

• Путем нисхождения или воплощения. Божественное существо (например, ангел или один из богов) мог стать человеком либо навечно, либо (что случалось чаще) на время.

Одним из моих основных положений будет то, что одни христианские тексты, такие, как Евангелие от Марка, понимают Иисуса первым из двух способов – как человека, возведенного в ранг божества. Евангелие от Иоанна понимает его вторым способом – как божественное существо, ставшее человеком. Оба они рассматривают Иисуса как божество, *но различными способами.*

Таким образом, прежде чем обсуждать различные точки зрения ранних христиан на то, что именно означало для них называть Иисуса Богом, я подготавливаю сцену, обращая внимание на то, как именно люди в древности воспринимали взаимопроникающие сферы божественного и человеческого. В главе 1 я обсуждаю взгляды, широко распространенные в греко-римском мире за пределами как иудаизма, так и христианства. Как мы увидим, своего рода континуум внутри сферы божественного допускал определенное взаимодействие между богами и людьми – что не станет сюрпризом для читателей, знакомых с древней мифологией, в которой боги становились (на время) людьми, а люди становились (навечно) богами.

Несколько более необычной может показаться дискуссия в главе 2, в которой я показываю, что аналогичные представления существовали даже в мире древнего иудаизма. Это тем более важно потому, что Иисус и его самые первые последователи были во всех отношениях евреями. Оказывается, что многие древние евреи также верили не только в то, что божественные существа (такие, как ангелы) могут становиться людьми, но и люди тоже могут приобретать божественный статус. Некоторые из них прямо названы богами. Это подтверждается не только документами за пределами Библии, но также – что удивительно – документами, входящими в нее.

Предварительно установив точку зрения язычников и иудеев на этот вопрос, мы можем перейти в главе 3 к жизни исторического Иисуса. Здесь я сосредотачиваюсь на вопросе, говорил ли сам Иисус о себе как о Боге. Ответить на этот вопрос не так просто, причем не в малой степени из-за источников информации, имеющихся в нашем распоряжении, из которых мы можем почерпнуть сведения о жизни и учении Иисуса. Вот почему я начинаю эту главу с обсуждения тех проблем, которые представляют для нас сохранившиеся источники – в особенности евангелия Нового Завета – если мы хотим узнать, что произошло в истории за время общественного служения Иисуса. Среди всего прочего я показываю, почему большинство критически настроенных исследователей в течение более столетия высказывали мнение, что Иисус лучше всего может быть понят как апокалиптический пророк, предсказывавший скорое наступление конца света, когда Бог вмешается в историю и ниспровергнет силы зла, чтобы установить свое царство добра. Как только основной настрой общественного служения Иисуса установлен, я перехожу к событиям, которые привели к его распятию по приказу римского губернатора Иудеи, Понтия Пилата. При этом мы будем постоянно обращаться к главному вопросу этой главы: как именно сам Иисус понимал и описывал себя? Говорил ли он о себе как о божественном существе? Я собираюсь доказать, что ответ на этот вопрос отрицательный.

Первые три главы могут рассматриваться как фон для нашей главной темы: каким образом Иисуса стали считать Богом. Краткий ответ на этот вопрос состоит в том, что это было связано с

верой последователей Иисуса в его воскрешение из мертвых.

На сегодняшний день очень много написано о воскресении, как исследователями, считающими себя искренне верующими людьми, и апологетами, считающими, что историки могут «доказать» факт воскресения Иисуса, так и скептиками, которые не поверят в это ни на одно мгновение. Очевидно, этот вопрос – фундаментальный для нашего обсуждения. Если бы ранние христиане не верили в то, что Иисус воскрес из мертвых, они бы подумали, что он ничем не отличался от любого другого незадачливого пророка, который оказался не в ладах с законом и был казнен за причиненные неприятности. Но христиане действительно верили в воскрешение Иисуса, и это, по моему мнению, изменило все.

С исторической точки зрения возникает очевидный вопрос. Что в действительности мы можем знать о воскресении? Здесь мы касаемся ряда чрезвычайно спорных моментов, и по поводу некоторых из них я изменил мнение в ходе работы над данной книгой. В течение многих лет я думал, что, как бы мы ни относились к рассказам о воскрешении Иисуса, мы можем с относительной долей уверенности утверждать, что сразу после смерти он был достойным образом погребен Иосифом Аримафейским, а на третий день его ученицы обнаружили гробницу пустой. Теперь я уже не считаю эти данные исторически надежными. Напротив, на мой взгляд, обе точки зрения (погребение и пустая гробница) представляются маловероятными. Итак, в главе 4 мне приходится иметь дело с тем, что мы, как историки, просто не можем ничего знать относительно традиций, связанных с воскрешением Иисуса.

В главе 5 я обращаюсь к тому, что мы можем знать почти наверняка. Здесь, по моему мнению, свидетельства весьма недвусмысленные и убедительные: некоторые из учеников Иисуса утверждали, что видели его живым после смерти. Но как много из его учеников имели «видения» Иисуса? (Я оставляю открытым вопрос, имели ли они эти видения потому, что Иисус действительно явился им, или же потому, что у них были галлюцинации – по причинам, которые я объясню в данной главе). Когда они их имели? И как именно они их интерпретировали?

Моя общая точка зрения сводится к тому, что именно вера в воскресение – основанная на визионерском опыте – изначально привела последователей Иисуса (всех? часть из них?) к убеждению, что Иисус был вознесен на Небеса и усажен по правую руку Бога как его единственный Сын. Эти верования явились самыми первыми христологическими системами взглядов: самым первым осознанием того, что Иисус – божественное существо. Я подробно рассматриваю эти взгляды на «вознесение» из самых ранних сохранившихся источников в главе 6.

В главе 7 я перехожу к другой христологической системе, возникшей позже, которая придерживалась убеждения, что Иисус был не просто человеком, вознесенным на уровень божества, но божественным существом, существовавшим вместе с Богом еще до того, как он сошел на землю и стал человеком. Я демонстрирую важнейшие черты сходства и различия между этой точкой зрения на «инкарнацию» Христа (в которой он «стал плотью» – буквальное значение слова «инкарнация») и более ранними христологиями «вознесения». Более того, я рассматриваю ключевые пассажи, содержащие понимание воплощения Христа в таких книгах, как Евангелие от Иоанна, написанное самым последним из канонических евангелий.

Из следующих глав мы увидим, как христиане, жившие уже после написания Нового Завета – во II, III и IV столетиях, – придали взглядам на Христа дальнейшее развитие. Некоторые христиане придерживались точек зрения, которые в итоге были отвергнуты как «еретические» (или «ложные»), другие же поддерживали мнения, которые были приняты как «ортодоксальные» (или «правильные»). Глава 8 имеет дело с некоторыми из еретических «тупиков», воспринятых христианскими богословами II и III веков. Одни из этих мыслителей

утверждали, что Иисус был в полной мере человеком, но не божеством; другие – что он был в полной мере божеством, но не человеком. Были и такие, кто говорил, что Иисус Христос на самом деле представлял собой два существа, одно – божество, а другое – человек, лишь на время объединившиеся в период служения Иисуса. Все эти точки зрения были объявлены «ересями», как, впрочем, и другие, выдвигавшиеся христианскими лидерами, которые, по иронии судьбы, стремились придерживаться «ортодоксальных» идей.

Дебаты о природе Христа не были разрешены к концу III столетия, но вышли на передний план в начале следующего, IV столетия, с обращением императора Константина в христианскую веру. К этому времени подавляющее большинство христиан твердо верило в то, что Иисус был Богом, однако оставался открытым вопрос: «в каком смысле?». Именно в контексте начала IV века бушевали яростные споры вокруг арианства, которые я рассматриваю в главе 9. Свое название арианство получило по имени Ария, влиятельного христианского учителя из Александрии, Египет, который придерживался «субординационистской» точки зрения на Христа – то есть, что Иисус был Богом, но вместе с тем подчиненным божеством, находившемся на более низком уровне славы по сравнению с Богом Отцом; более того, он не всегда существовал рядом с Отцом. Альтернативной точки зрения придерживался собственный епископ Ария, Александр, который считал, что Христос был существом, всегда существовавшим вместе с Богом, и что он, по природе, был равен Богу. Окончательный отказ от точки зрения Ария привел к формулировке Никейского символа веры, который и сегодня повторяется в церквах.

Наконец в Эпилоге я разбираю последствия этих богословских диспутов после того, как они были разрешены. Как только христиане по всему миру приняли взгляд, что Иисус был Богом, существовавшим предвечно и равным Отцу, как это повлияло на различные споры, которые христиане вели, например, с римлянами, ранее преследовавшими их, и чей император почитался широкими кругами населения как бог? Или с евреями, которым теперь предъявляли обвинения не только в убийстве Христа, но и в убийстве Бога? Или с другими христианами, по мере того, как дебаты о природе Христа продолжали нарастать, затрагивая все более тонкие нюансы, в течение еще очень долгого периода времени?

Эти поздние дебаты сами по себе выглядят интригующими и весьма значительными. Но, по моему твердому убеждению, их невозможно понять, не постигнув истории того, что происходило раньше. Итак, в нашем историческом очерке предметом особого интереса станет ключевой христологический вопрос: как вышло, что последователи Иисуса стали воспринимать его как божество в любом смысле этого термина? Что заставило их думать, что Иисус, распятый проповедник из Галилеи, был Богом?

Глава 1

Божественные мужи в Древней Греции и Древнем Риме

Когда я читаю своим студентам вводный курс по Новому Завету, то часто говорю им, как непросто решить, с чего лучше начать наш обзор. Может быть, с апостола Павла, самого раннего из новозаветных авторов, который написал больше книг Нового Завета, чем любой другой из этих авторов? Или с евангелий, которые, хотя и были написаны уже после смерти Павла, рассказывают о жизни Иисуса, жившего до того, как Павел написал свои послания? В конце концов я прихожу к выводу, что лучше всего начать с истории одного весьма необычного человека, родившегося в I веке н. э. в отдаленной части Римской империи, чья жизнь была описана его поздними последователями как полная чудес.[1]

Об одной необычной жизни

Еще до его рождения его матери явился посланец с небес, который сообщил ей, что ее сын будет не простым смертным, но существом божественным. Его рождение сопровождалось чудесными знамениями с неба. Уже взрослым он покинул свой дом, чтобы стать странствующим проповедником. Он ходил по городам и деревням, говоря всем, кто готов был его слушать, что им не следовало заботиться о земной жизни и о материальных благах, но жить ради того, что было духовным и вечным. Он собрал вокруг себя множество последователей, которые пришли к убеждению, что он был не обычным человеком, но сыном бога. И, чтобы укрепить их в этом убеждении, он творил чудеса: мог исцелять больных, изгонять злых духов и воскрешать мертвых. В конце жизни он вызвал противодействие со стороны правящих властей Рима, которые отдали его под суд. Однако они не могли убить его душу. Он вознесся на небо, где и продолжает жить до сего дня. Чтобы доказать, что его существование не прервалось после того, как он покинул земную юдоль, он явился по крайней мере одному из своих усомнившихся последователей, который тем самым убедился в том, что их учитель остается с нами и поныне. Позже некоторые из его учеников написали о нем книги, которые мы можем прочитать и сегодня. Но лишь немногие из вас вообще видели эти книги. И, как я полагаю, большинство из вас даже не знает, кем был этот великий чудотворец и сын бога. Я имел в виду человека по имени Аполлоний, родом из города Тиана. Он был язычником – то есть политеистом, почитавшим множество римских богов – и признанным философом своего времени. Его последователи считали его бессмертным. До нас дошла книга о нем, написанная его позднейшим поклонником Филостратом.

Книга Филострата в восьми томах была написана в начале III столетия, возможно около 220–230 годов н. э. Для этой книги он провел значительные исследования, и его рассказы, как утверждает он сам, основаны на свидетельстве очевидца и спутника самого Аполлония. Аполлоний жил всего несколько лет спустя после подобного ему чудотворца и сына Бога из другой отдаленной части империи, Иисуса из Назарета. Позднейшие последователи этих двух божественных мужей рассматривали их как соперников, и это соперничество было частью более крупной борьбы того времени между язычеством – различными формами религии, которой придерживалось большинство живших в древности людей, основанной на политеизме, и христианством, лишь недавно появившимся на исторической сцене, которое настаивало на том, что существовал лишь один Бог, а Иисус был его Сыном. Христианские последователи Иисуса, знавшие об Аполлонии, считали его шарлатаном, а языческие последователи Аполлония утверждали в ответ, что именно Иисус был шарлатаном и лжецом. Обе группы могли сослаться на соответствующие письменные рассказы о жизни своих лидеров, чтобы доказать свою точку зрения.

Исторический и легендарный Аполлоний

Исследователям пришлось подвергнуть евангелия Нового Завета критическому разбору, чтобы установить, какие именно рассказы и части рассказов исторически достоверны в отношении исторического Иисуса, а какие представляют собой поздние и приукрашенные легенды, сложенные его преданными последователями. Точно так же ученые Древнего Рима были вынуждены подвергнуть анализу писания Филострата, чтобы отделить позднейшие легендарные прибавления от того, что мы в действительности можем узнать их них об

историческом Аполлонии. Обычно считается, что он принадлежал к числу философов-пифагорейцев – то есть был сторонником взглядов греческого философа V века до н. э. Пифагора. Он жил во второй половине I века н. э. (Иисус – в первой). Аполлоний странствовал по восточной части Римской империи в качестве религиозного проповедника и моралиста. Он часто жил в храмах и предлагал свои советы религиозным деятелям и городским чиновникам. У него было много учеников, и его нередко принимали многие представители римской элиты в тех местах, где он останавливался. Его особенно заботило то, чтобы люди отказались от необузданного материализма и жили ради того, что единственно имело значение, то есть вещей духовных.

Однако для настоящего исследования еще более важным, чем жизнь исторического Аполлония, представляется серия возникших вокруг него легенд, которые пользовались широким доверием среди людей его времени. Его замечательные философские прозрения в конце концов навели многих из них на мысль, что он не мог быть простым смертным, но богом, ступавшим по земле. Всего столетие спустя после его смерти Аполлоний был удостоен святилища в его родном городе Тиана, посвященном ему не кем иным, как римским императором Каракаллой, правившим в 187–217 годах н. э. Известно, что император Александр Север (222–235 годы н. э.) хранил портрет Аполлония среди скульптур других домашних богов, а император Аврелиан (270–275 годы н. э.), горячий поклонник бога Солнца, также почитал его как божество.

История рождения Аполлония, записанная в *Жизни Аполлония Тианского* Филострата, заслуживает нашего особого внимания. Она одновременно похожа и не похожа на более раннюю историю Благовещения, которую мы находим в Евангелии от Луки (1:26–38). Когда мать Аполлония была беременна им, она имела видение божественного существа, египетского бога по имени Протей, известного своей великой мудростью. Когда она спросила у него, кого ей предстоит родить, бог ответил: «Меня». Само рождение также сопровождалось чудесами. Матери было сказано отправляться со служанками в поле, где она заснула на траве только для того, чтобы оказаться разбуженной хлопаньем лебединых крыльев. Затем она преждевременно разрешилась от бремени. Местные жители увидели вспышку молнии, появившейся на небе как раз в это мгновение, но когда она уже готова была ударить в землю, «вновь вознеслась и исчезла в эфире» (*Жизнь Аполлония*, 1.5). Люди заключили, что таким образом «боги явили и предвестили будущую близость к ним Аполлония и будущее его превосходство над всем земным, и все, чего ему суждено было достигнуть» (*Жизнь Аполлония*, 1.5). Бесспорно, это знамение отличается от звезды, которая привела волхвов к Младенцу, однако принадлежит к той же сфере небесных явлений. Местные жители решили, что Аполлоний – сын Зевса.

В конце жизни Аполлоний был приведен на суд перед императором Домицианом. Помимо всего прочего его обвиняли в том, что он удостаивался почитания, подобающего только богам. И снова прослеживаются очевидные параллели с историей Иисуса: последний тоже был приведен на суд (в данном случае перед еврейскими властями и римским правителем Пилатом) и, как утверждалось, придерживался весьма возвышенных взглядов на свою личность, называя себя Сыном Бога и царем Иудейским. В обоих случаях власти сочли подобное самовозвеличивание представляющим угрозу для благополучия государства, однако читатели были убеждены, что для обоих персонажей эти утверждения о себе были справедливыми.

Филострат указывает на то, что существовали разные предания о «смерти» Аполлония. По одной версии, он окончил свои дни на острове Крит. Он якобы зашел в святилище одного из местных божеств, охранявшееся свирепыми псами, но вместо того, чтобы залаять, псы приветствовали Аполлония как друга. Храмовые служители обнаружили его и посадили на цепь, думая, что он использовал колдовские чары, чтобы пробраться мимо псов. Однако в полночь

Аполлоний освободился от уз и окликнул служителей, чтобы те видели, что произойдет дальше. Он поспешил к дверям святилища, которые распахнулись перед ним. Затем он вошел, и двери сами собой захлопнулись, причем изнутри святилища (где больше никого не было) послышалось пение девушек: «Выспрь от земли, вдаль к небесам, гряди горе!» Иными словами, Аполлоний вознесся на небо, в царство богов – что очевидно следовало из того, что больше его на земле никто не видел. И опять же параллели с историей Иисуса очевидны: в конце жизни Иисус производит беспорядки в Храме, он арестован и приведен на суд, а после того как он покидает этот мир, возносится на Небеса, где и пребывает до сих пор.

Как философ Аполлоний учил о бессмертии человеческой души: плоть может умереть, но человек продолжает жить. Не все верили ему. Но после своего вознесения на небеса он явился в видении одному из последователей, который усомнился в нем. Таким образом Аполлоний убедил этого ученика в том, что он все еще жив и присутствует среди них. Разумеется, Иисус после своего воскрешения из мертвых тоже являлся ученикам и убедил их, в том числе и неверующего Фому, в продолжающейся реальности своего присутствия и жизни на небесах.

Аполлоний и Иисус

Современные исследователи оспаривают значение очевидных связей между Аполлонием и Иисусом, но эти споры возникли не сегодня. В начале IV века н. э. языческий автор по имени Гиерокл написал книгу «Правдолюбивое слово», которая содержала сравнение между двумя предполагаемыми «сынами бога» и утверждала превосходство языческой версии. Полный текст книги до нас не дошел. Однако спустя несколько лет после ее написания ее доводы были опровергнуты в произведениях церковного писателя IV века н. э. Евсевия – иногда называемого «отцом церковной истории», поскольку именно Евсевий первым составил историю христианства от времен Иисуса до его собственных дней. Еще одна из книг Евсевия была направлена против Гиерокла и его попыток превознести Аполлония. К счастью для нас, современных читателей, Евсевий приводит в нескольких местах прямые цитаты из труда своего оппонента. Так, например, ближе к началу книги Гиерокл пишет:

> Повсюду на разные голоса трезвонят, возвеличивая Иисуса, будто слепым он дал зрение и содеял еще какие-то удивительные чудеса… Разберем, однако же, насколько лучше и разумнее мы смотрим на подобные вещи и какого придерживаемся мнения о добродетельных людях… При царствовании Нерона прославился Аполлоний из Тианы, который… сотворил многие чудеса, из которых, большую часть опустив, я упомяну о некоторых ***(Жизнь Аполлония***, 2)[2]

Гиерокл высмеивает евангелия Нового Завета, утверждая, что о деяниях Иисуса «понарассказывали Петр, Павел и некоторые из их спутников – все люди лживые, невежды и самозванцы». В то же время деяния Аполлония были изложены людьми высокообразованными (а не крестьянами из низших слоев общества), которые сами были их свидетелями. Благодаря своей блистательной жизни и образу его «смерти» – «он прямо-таки вместе с телом вознесся на небо под звуки гимнов и плясок» – этот человек вправе значиться «среди богов». Ответ Евсевия был прямым и едким. Аполлоний был не божеством, а воплощением зла; не сыном Бога, а человеком, одержимым демоном.

Если взглянуть на этот спор в исторической перспективе, остается мало сомнений в том, что в конечном счете победу одержал Евсевий. Однако такой исход нельзя было считать предрешенным в ту эпоху, когда Гиерокл писал свою книгу, прежде чем христианство обрело силу. Аполлоний и Иисус рассматривались как соперники за божественные почести: один из них – язычник, поклонявшийся многим богам, а другой – иудей, поклонявшийся единому Богу;

один – сторонник языческой философии, а другой – основатель христианской религии. Оба они были провозглашены воплощением Бога на земле, хотя оба, совершенно очевидно, были также людьми. В определенном смысле слова их считали божественными мужами.[3]

Самое удивительное, что эти двое не были исключением. Несмотря на то что Иисус, возможно, единственный Сын Бога, творящий чудеса, о котором люди знают сегодня, в древности существовало множество других, ему подобных. Мы не можем считать Иисуса уникальным, если подразумевать под этим словом, что он был единственным в своем роде – то есть человеком, стоящим намного выше простых смертных и резко отличающимся от них; человеком, который в некотором смысле слова был также и божеством.

В древности существовал целый ряд таких «божественных мужей». Как вскоре станет ясно, я не затрагиваю вопрос, были ли они *на самом деле* божественными или нет, а лишь о том, как их *воспринимали.* Понимание того, как это могло случиться, станет первым шагом к выявлению причин, по которым об Иисусе стали думать в подобных терминах. Но, как мы увидим, первоначально Иисус не воспринимался как божество – не в большей степени, чем Аполлоний во время его земной жизни. Только после своей смерти человек Иисус стал рассматриваться как Бог на земле. Как это произошло? Для начала нужно понять, каким образом другие люди в древности стали считаться богами.

Три модели «божественных мужей»

Христианство возникло в Римской империи сразу же после смерти Иисуса в 30 году н. э. Восточная часть империи была полностью пронизана греческой культурой – до такой степени, что греческий был там обычным языком общения, и именно на этом языке был написан весь текст Нового Завета. Поэтому, чтобы понять взгляды ранних христиан, нам следует поместить их в соответствующий исторический и культурный контекст, то есть в греко-римский мир. Евреи того времени придерживались целого ряда характерных только для них представлений (см. следующую главу), но во многих ключевых аспектах, имеющих значение для нашего исследования, они разделяли (на свой лад) большинство взглядов своих римских друзей и соседей. Это важно понять потому, что сам Иисус был евреем, как и его ближайшие последователи – включая тех из них, которые первыми стали провозглашать, что он был не простым смертным, но Богом.

Однако как возможно для Бога (или одного из богов) стать человеком – или принять человеческий облик? Одну из таких возможностей мы уже видели на примере Аполлония Тианского. В его случае матери Аполлония еще до его рождения было объявлено, что ее сын станет инкарнацией – «явлением во плоти» – предвечного божественного существа, бога Протея. Здесь прослеживается явное сходство с поздней богословской интерпретацией Иисуса – что он был Богом, который явился во плоти, родившись от своей матери, Девы Марии. Я не знаю ни одного другого примера «богочеловека» в греко-римской мысли, когда уже существующее божество получило бы рождение от смертной женщины. Но существовали и другие представления, *близкие* к этой ночке зрения, и ниже мы обсудим три из них.

Боги, ставшие на время людьми

Одним из величайших поэтов Рима был Овидий, старший современник Иисуса (даты его жизни 43 год до н. э. – 17 год н. э.). Самое знаменитое его произведение – «Метаморфозы», поэма в пятнадцати томах, прославляющая различные превращения и трансформации, описанные в античной мифологии. Иногда в этих превращениях замешаны боги, которые принимают человеческий облик, чтобы общаться с простыми смертными.

Действующие лица одной из самых интригующих историй, которые мы находим у Овидия – пожилые крестьяне, Филемон и Бавкида, жившие во Фригии (на территории современной Турции). В этом коротком рассказе боги Юпитер и Меркурий путешествуют по стране в облике смертных. Они обошли много домов, но никто не согласился накормить их и дать им приют. Наконец они случайно находят скромную хижину Филемона и Бавкиды, которые смиренно переносят свою бедность, не видя в ней стыда. Пожилая чета тепло приветствует странников, приглашает их в свой бедный дом, готовит для них лучшую еду и омывает их усталые ноги теплой водой. В ответ благодарные боги делают так, что сосуд с вином никогда не опустошается: сколько они ни пьют, он остается полным. Затем они объявляют: «Боги мы оба»[4], и, в ответ на прием, полученный ими во Фригии, провозглашают:

Пускай упадет на безбожных соседей
Кара… но даруется, в бедствии этом,
Быть невредимыми вам.

Юпитер спрашивает супругов, чего они желают больше всего. Обсудив вопрос с женой, Филемон говорит владыке богов, что оба они хотят стать жрецами, несущими службу при

святилище богов, а когда для них настанет время покинуть этот мир, они желают умереть вместе:

…Поскольку ведем мы в согласии годы,
Час пусть один унесет нас обоих, чтоб мне не увидеть,
Как сожигают жену, и не быть похороненным ею.

Юпитер исполняет их желания. Дома соседей разрушены, на месте их хижины появляется храм, а Филемон и Бавкида становятся его хранителями. Когда для них приходит время умереть, они одновременно превращаются в два дерева, растущих от одного корня, так что они остаются едиными в смерти, как жили в согласии во время супружества. Позднейшие почитатели святилища не только убеждены в продолжающейся жизни супружеской четы, но и верят в то, что Филемон и Бавкида были обожествлены и заслуживают поклонения:

Праведных боги хранят: почитающий – сам почитаем.

Эта прекрасная и трогательная история о любви в жизни и в смерти также история о том, как боги на время стали – или казалось, что стали – людьми, а люди стали богами. Когда Филемона и Бавкиду почитают в качестве богов, это не означает, что они столь же могущественны, как великий Юпитер или Меркурий. Их считают божествами низшего уровня, смертными, вознесенными на божественный план – но, тем не менее, божествами. Для нас это ключевой и самый важный урок. Божественность может проявляться во многих формах и видах, а сфера божественного имеет множество уровней.

Сегодня мы думаем о сфере божественного, о царстве Бога, как о чем-то совершенно ином, отделенном от мира людей. Бог на небесах, а мы на земле, и между нами лежит непреодолимая пропасть. Но большинство древних людей не рассматривали царство богов и царство людей подобным образом. Божественная сфера имела множество уровней. Некоторые боги были сильнее и могущественнее, можно сказать, «божественнее» других, а некоторые люди иногда могли быть причислены к рангу богов. Более того, сами боги могли сходить – и нередко сходили – на землю, чтобы проводить время с нами, простыми смертными, и такие встречи могли привести к интересным, а порой и разрушительным последствиям, как в том убедились на собственном горьком опыте негостеприимные обитатели Фригии.

Этот урок не прошел даром для позднейших жителей региона, как мы узнаем со страниц самого Нового Завета. В книге Деяния апостолов мы читаем рассказ о том, как апостол Павел и его спутник Варнава в ходе своего миссионерского путешествия по этим же местам прибыли в город Листру (Деян 14:8-18). Павел видит там человека, хромого от рождения, и силою Божьей исцеляет его. Толпы, наблюдавшие это чудо, пришли к естественному для них выводу: «боги в образе человеческом сошли к нам» (Деян 14:11). Поразительно, что они принимают Варнаву за Зевса, а Павла – который «держал речь» – за Гермеса. Такое отождествление не случайно: Зевс был греческим прототипом Юпитера, а Гермес – Меркурия. Жители Листры помнили историю Филемона и Бавкиды и решили, что оба бога снова явились в их среде. Они настолько уверены в этом, что местный жрец Зевса доставляет к воротам города быков и венки, чтобы совершить жертвоприношение обоим апостолам, которым лишь с большим трудом удается убедить окружающих в том, что они всего лишь люди, «подобные вам». Павел, по своему обыкновению, использует этот случай для проповеди Евангелия, чтобы обратить людей. Но даже это убедило не всех: «И говоря это, они едва успокоили народ, чтобы не приносили им жертвы» (14:18).

Неудивительно, что поклонники Зевса в Листре поспешили с выводом, что боги на время стали людьми и обитали среди них: они прекрасно помнили, что произошло в прошлом, когда они отказались почтить их достойным образом. Представляет ли собой этот рассказ из книги

Деяния историческое воспоминание о миссионерской деятельности Павла или же просто интригующую легенду, возникшую уже в более поздние времена (как и сама история Филемона и Бавкиды), для наших рассуждений несущественно: в римском мире было широко распространено убеждение, что боги могли принимать человеческий облик, так что порой люди, встреченные случайно на пути, в действительности оказывались божествами. Греческие и римские мифы изобилуют подобными историями.

Божественные существа, рожденные от бога и смертной женщины

Несмотря на то что Аполлоний считался предвечным божеством, явившимся во плоти, такое понимание того, как божественный муж мог родиться от смертной женщины, не было обычным для греческого или римского мышления. Намного более распространенной была точка зрения, согласно которой божественное существо – не существовавшее до рождения – пришло в мир потому, что один из богов имел сексуальные отношения с женщиной, и потомки от этого союза считались, в определенной степени, божественными. В греческих мифах такими сомнительными с моральной точки зрения похождениями чаще всего отличался Зевс, спускавшийся с небес, чтобы предаться экзотическим развлечениям с той или иной привлекательной женщиной – что приводило к весьма необычной беременности. Но рассказы о Зевсе и его смертных возлюбленных были не просто темой для занимательных преданий. Иногда подобные истории рассказывались и о реально существовавших исторических личностях, например об Александре Великом (356–323 годы до н. э.).

Согласно его позднейшему биографу, греческому ученому Плутарху, чья книга о знаменитых греках и римлянах содержит жизнеописания многих выдающихся личностей того времени, многие люди верили в то, что Александр был одним из отпрысков Зевса. Действительным отцом Александра был знаменитый и могущественный царь Македонии, Филипп, полюбивший женщину по имени Олимпиада. По словам Плутарха, в ночь перед тем как их брачный союз должен был получить завершение, Олимпиада увидела во сне, как молния ударила с небес и вошла в нее – предположительно, вследствие магии Зевса. Филипп между тем, взглянув в ту ночь на жену, увидел змея, который лежал, слившись с нею в объятии. Как подчеркивает Плутарх, это зрелище (что вполне понятно) сильно охладило любовь Филиппа к молодой жене. В древние времена Зевс часто представлялся в образе змея, и для тех, кто верил подобным рассказам, ребенок – Александр – не был простым смертным. Он был сыном бога.

В мифологии мы встречаем еще более поразительные рассказы о Зевсе или его римском аналоге Юпитере, предающемся ночным похождениям. Самая интригующая из них – история рождения Геракла. В древности эта легенда бытовала во многих формах, но, возможно, самая примечательная из них – забавный рассказ, содержащийся в одной из пьес римского драматурга Плавта, комедии «Амфитрион». Пьеса получила название по имени одного из главных персонажей, фиванского военачальника, женатого на необычайно красивой женщине по имени Алкмена. Амфитрион отправился на войну, оставив беременную жену дома. Юпитер, едва бросив на нее с небес похотливый взгляд, решает, что должен ею овладеть. И он знает, как именно добиться своего.

Зевс принимает облик Амфитриона и говорит Алкмене, что он вернулся домой после битвы. Она принимает его с распростертыми объятиями и укладывает его в постель. То, что происходит потом, доставляет Юпитеру такое удовольствие, что он приказывает созвездиям остановить свое вращение. Другими словами, он заставляет время остановиться до тех пор, пока он – даже он, могущественный бог, чьи способности получать наслаждение безграничны, – не насытится до конца. Затем созвездия возобновляют свое движение, Юпитер возвращается в свой небесный

чертог, а Алкмена, без сомнения, чувствует себя уставшей после столь продолжительных любовных игр.

Оказывается, что настоящий Амфитрион возвращается аомой на следующее утро. И он немало удивлен и раздосадован тем, что жена не встречает его с тем восторгом, которого он вправе был ожидать после столь продолжительного отсутствия. Однако с ее точки зрения это выглядит вполне объяснимым: ведь Алкмена думает, что она только что провела долгую ночь в объятиях мужа. Так или иначе, этот эпизод приводит к интересным последствиям в том, что касается ее беременности. Алкмена уже носила во чреве ребенка Амфитриона, но она зачинает снова, на сей раз от Юпитера. (Некоторые из древних мифов были явно не в ладах с анатомией или биологией.)[5] В итоге она производит на свет близнецов. Один из них – божественный Геркулес, сын Юпитера, а другой – его брат-близнец, простой смертный, Ификл.

Разумеется, рассказ об Амфитрионе и Алкмене – всего лишь миф, и неясно, многие ли люди в действительности «верили» в это. Скорее, это было просто красивой легендой. Тем не менее идея, лежавшая в ее основе – что смертная женщина могла дать жизнь ребенку от бога – многим людям в древности казалась правдоподобной. Для них не было ничего необычного в представлении, что некоторые из выдающихся людей, ступавших по земле – например, великие завоеватели вроде Александра или даже знаменитые философы, наделенные сверхчеловеческой мудростью, вроде Платона[6], – были зачаты не так, как прочие смертные. У них был божественный родитель, поэтому и сами они, в некотором смысле слова, были божественными.

Следует подчеркнуть, что когда Алкмена дала жизнь Геркулесу, это не было случаем девственного рождения. Она уже имела интимные отношения со своим мужем и затем то, что можно назвать сексом с богом – в данном случае с Юпитером. Ни в одной из историй о божественных мужах, рожденных от союза бога и смертной женщины, последняя не является девственницей. Это одно из отличий между христианскими историями о рождении Иисуса и аналогичными историями о других божественных мужах в Древнем мире. Правда, именно (еврейский) Бог делает мать Иисуса, Марию, беременной через посредство Святого Духа (см. Лк 1:35). Но христиане-монотеисты придерживались слишком возвышенных взглядов на Бога, чтобы допустить даже в мыслях, что Он мог на время стать человеком в угоду своим сексуальным фантазиям. Греческие и римские боги могли себе такое позволить, но единый Бог Израиля стоял выше всего этого.

Человек, ставший божеством

Третья модель для понимания «божественных мужей» в греческих и римских кругах предоставила наиболее важную концепцию, имевшуюся в распоряжении ранних христиан и объяснявшую, каким образом он мог быть человеком и Богом одновременно. Суть этого взгляда не в том, как божественное существо могло стать человеком – через временное воплощение или сексуальный акт – а в том, как человек мог стать божеством. Как следует из рассказов, такое нередко случалось в греческой и римской античности.

Ромул

Один из самых поразительных примеров связан с именем легендарного основателя Рима, Ромула. До нас дошло несколько рассказов о жизни Ромула, включая составленный одним из выдающихся ранних историков Рима, Титом Ливием (59 год до н. э. – 17 год н. э.), который в одном месте называет Ромула «богом, богом рожденным» *(История Рима*, 1.16). Событие, которое нас особенно интересует, имело место в конце жизни Ромула.

Зачатие Ромула было окружено слухами о божественном вмешательстве. Его мать была девственной весталкой, то есть – как это следует из названия – жрицей культа, обязанной воздерживаться от интимных связей. Но однажды она забеременела, тем самым очевидно нарушив свои обеты. Как она утверждала, виновником был сам бог Марс, и, вероятно, некоторые ей верили. Если так, то это еще раз показывает, как союз между богом и человеком может служить объяснением появления выдающихся личностей на земле.

Однако *исчезновение* Ромула из этой жизни еще более примечательно. Согласно Ливию, к концу жизни Ромула был основан Рим, учреждено правительство с Сенатом и Ромулом в качестве царя, армия успешно функционировала, и тем самым было положено достойное начало величайшему городу в истории. На исходе дней Ромул собрал членов Сената, чтобы произвести смотр войск у Козьего болота *(Campus Martius).* Внезапно поднялась сильнейшая буря. После нескольких яростных ударов грома Ромула окутало облако. Когда туман рассеялся, его уже нигде не было видно.

Как следует из дальнейшего, ходили два рассказа о его кончине. Один из них – которому, судя по всему, верил сам Ливий и, предположительно, большинство других скептически настроенных наблюдателей, – намекал на то, что сенаторы воспользовались моментом, чтобы избавиться от деспота. Они растерзали Ромула и спрятали его останки. Другой рассказ, которому верили широкие массы, распространялся самими сенаторами – что Ромул якобы «был унесен бурей». Иными словами, он был взят на небеса, чтобы жить вместе с богами. Результатом явилось внезапное утверждение за Ромулом божественного статуса: «Потом сперва немногие, а за ними все разом возглашают хвалу Ромулу, богу, богом рожденному, царю и отцу города Рима, молят его о мире, о том, чтобы, благой и милостивый, всегда хранил он свое потомство» *(История Рима*, 1.16).[7]

Здесь мы встречаем краткое выражение идеи «божественного мужа»: человек может быть вознагражден богами, став одним из них; это происходит благодаря его исключительным заслугам; как божество этот человек достоин почитания; и в своей роли бога, он может защитить тех, кто обращается к нему с молитвой или прошением.

Интересно, что, как сообщает Ливий, факт вознесения Ромула на небо впоследствии был подтвержден одним человеком по имени Прокул Юлий, который объявил собравшимся римлянам, что Ромул явился ему живым после своей кончины. Он, как утверждается, сказал

следующее: «Ромул, отец нашего города, внезапно сошедший с неба, встретился мне нынешним утром. В благоговейном ужасе стоял я с ним рядом и молился… а он промолвил: «Отправляйся и возвести римлянам: угодно богам, чтобы мой Рим стал главой всего мира. А посему пусть будут усердны к военному делу, пусть ведают сами и потомству передают, что нет человеческих сил, способных противиться римскому оружию». И с этими словами [Ромул] удалился на небо» *(История Рима,* 1.16).

Римляне чистосердечно и с энтузиазмом восприняли божественность человека Ромула. Триада богов – Юпитер, Марс и Квирин – жили в самом сердце древнего Рима, на Капитолийском холме. Возможно, что первоначально Квирин был божеством, почитавшимся сабинянами – одним из племен, вошедших в состав Римского государства уже на раннем этапе его истории. Но к тому времени, когда Ливий писал свою книгу, Квирин отождествлялся с обожествленным Ромулом, которому поклонялись здесь наряду с самим отцом богов.

Юлий Цезарь

Традиционной датой основания Рима считается 753 год до н. э. Переносясь почти на семь столетий вперед, мы снова встречаем людей, объявленных богами. Лишь очень немногие из них известны нам лучше, чем Юлий Цезарь, самоназначенный диктатор Рима, убитый в мартовские иды 44 года до н. э. своими политическими противниками, предпочитавшими жить вообще без диктатора. Римский биограф Светоний включил жизнеописание Юлия Цезаря в свою книгу «Жизнь двенадцати цезарей», увидевшую свет в 115 году н. э.

Согласно Светонию, уже при жизни Цезарь называл себя потомком богов. В похвальной речи, которую он произнес на похоронах своей тетки, он заявил, что, с одной стороны, его семья ведет род от древних царей – через легендарного Анка Марция, четвертого царя Рима, а с другой – от бессмертных богов, причем родословная его может быть прослежена вплоть до богини Венеры.

После смерти Цезаря началась ожесточенная борьба за власть между его противниками и сторонниками, в том числе Марком Антонием (известным своим романом с Клеопатрой), вступившим в союз с приемным сыном Цезаря Октавианом, впоследствии Цезарем Августом. На погребении Цезаря, вместо обычной похвальной речи, Антоний велел объявить через глашатая решение Сената, согласно которому «Цезарю воздавались все человеческие и божеские почести». По сути, Юлий Цезарь был причислен к богам решением властей. Этот процесс известен как *обожествление* — признание того, что в данном конкретном случае человек был настолько велик, что после смерти занял место среди богов. Согласно Светонию, простой народ и даже сами небеса как будто поддерживали обожествление Цезаря: «Он погиб на пятьдесят шестом году жизни и был сопричтен к богам, не только словами указов, но и убеждением толпы. Во всяком случае, когда во время игр, которые впервые в честь его обожествления давал его наследник Август, хвостатая звезда сияла в небе семь ночей подряд, появляясь около одиннадцатого часа, то все поверили, что это душа Цезаря, вознесенного на небо» *(Божественный Юлий*, 88).[8]

Если рассматривать вопрос с чисто человеческой и политической точки зрения, почти не возникает вопроса, зачем наследнику и приемному сыну Цезаря, Октавиану, понадобилось, чтобы римляне признали не только происхождение Цезаря от богов, но и его собственную божественность. Если Юлий Цезарь стал богом, кем тогда был его сын? Как недавно отмечал специалист по Новому Завету Майкл Пеппард, насколько нам известно, только два человека в античном мире прямо назывались сыновьями Бога. Другие, разумеется, носили имена своих божественных родителей, например, сын Зевса, сын Аполлона, и так далее. Но только два

человека, известных по имени, носили также титул «Сын Бога». Одним из них был римский император, начиная с Октавиана или Цезаря Августа, а другим – Иисус. Вероятно, это не простое совпадение. Когда Иисус появился на сцене в качестве богочеловека, он и император вступили в противостояние.

Цезарь Август

Юлия Цезаря могли считать богом после его смерти, но его приемный сын Октавиан (император с 27 года до н. э. по 14 год н. э.) иногда считался богом еще при жизни. Причисление еще живущего властителя к богам не было чем-то неслыханным в античном мире. Египтяне уже давно смотрели на своих фараонов как на живые воплощения божеств, а уже упомянутому выше завоевателю Александру Великому предлагались почести, предназначенные только для богов, которые он принимал. Однако этого нельзя сказать о римском мире до зарождения культа императора.

Легенды намекали на то, что Октавиан появился на свет не обычным образом, как другие люди до него, но был рожден от союза смертной женщины и бога. Согласно Светонию, Атия, мать Октавиана, забеременела от бога Аполлона, явившегося ей в образе змея (явны отголоски преданий о рождении Александра Великого), Атия присутствовала на торжественном богослужении в храме Аполлона, и посреди ночи, когда она заснула в носилках посреди храма, к ней подполз змей и быстро удалился. Проснувшись, она совершила очистительный ритуал, «как после соития с мужем», и после этого на ее теле появилось пятно в виде змея, от которого невозможно было избавиться. Светоний пишет, что «девять месяцев спустя родился Август и был по этой причине признан сыном Аполлона» *(Божественный Август,* 94).

Более того, как раз в ту самую ночь муж Атии – которого также звали Октавий – который в то время находился на войне во Фракии (Северная Греция), видел сон, в котором «увидел сына в сверхчеловеческом величии, с молнией, скипетром и в одеянии Юпитера Благого и Величайшего, в сверкающем венце, на увенчанной лаврами колеснице, влекомой двенадцатью конями сияющей белизны» *(Божественный Август*, 94). Очевидно, описанные знамения свидетельствовали о том, что это дитя было существом сверхъестественным, великим богом на земле.

В отличие от некоторых поздних императоров, находясь у власти, Август без особого энтузиазма относился к тому, что его почитали как бога. Светоний говорит, что он не позволял посвящать ему храмы в римских провинциях, если они не были одновременно посвящены богине Роме – покровительнице города Рима. Иногда города обходили это нежелание императора, строя храмы и посвящая их «гению» Августа. Слово *гений* в данном случае означает не его интеллектуальное превосходство, а духа-хранителя, оберегавшего всю его семью и в особенности самого Августа как ее главу, по сути, делая его тем, кем он был. В определенном смысле слова, поклоняясь гению Августа, эти города чтили его самого в обезличенной, но чрезвычайно возвышенной форме.

Более того, несмотря на это нежелание, Октавиана превозносили как «Сына Бога» уже в 40 году до н. э. – за годы до того, как он стал императором – и данный титул встречается на монетах уже в 38 году до н. э. Декрет, изданный греческим городом Кос, прославляет Августа как бога Себастоса (греческий эквивалент латинского слова «Август») и указывает, что он «своими благодеяниями всему роду людскому превзошел даже богов Олимпа». Для простого смертного такие претензии покажутся непомерно высокими, но для восторженных поклонников Августа он был больше, чем богом. После своей смерти Август был обожествлен и назван «божественным» или «ставшим божеством», или «причисленным к сонму богов». Когда его тело

было кремировано, согласно Светонию, один римский чиновник высокого ранга утверждал, что «видел, как образ сожженного воспарил к небесам». Августа продолжали почитать как бога и римляне, жившие позже, в том числе его преемники на императорском троне.[9]

Культ императора

Для историка Древнего мира слово *культ* не несет никаких негативных коннотаций, которые оно может иметь сегодня – подразумевая экстремистскую религиозную секту со странными верованиями и практиками. Это просто укороченная форма термина *cultus deomm*, что означает «возделывание богов», близкий эквивалент того, что мы сегодня называем «религией» (точно так же, как слово «агрокультура» значит «возделывание полей»). Римский культ императора возник при Августе и продолжался в правление его преемников, многие из которых не разделяли его нежелание считаться проявлением божества на земле.[10]

В речи знаменитого римского оратора Квинтиллиана (35-100 годы н. э.) нам объясняют, каким образом ораторам следует возносить хвалу богам, выступая перед публикой: «Некоторых хвалить должно, что рождены бессмертными; других, что бессмертие приобрели своею добродетелью: что видим в особе государя нашего [императора Домициана], коего благочестие служит украшением настоящего века» *(Риторические наставления*, 3.7.9).[11] Квинтиллиан утверждает, что некоторые боги были рождены таковыми (например, великие боги греческой и римской мифологии), а другие «бессмертие приобрели своею добродетелью» – то есть *стали* божественными благодаря своим удивительным деяниям, причем с некоторыми из них это произошло уже в «настоящем веке». Здесь он подразумевает двух предыдущих императоров: Веспасиана, отца Домициана, и его брата Тита, которые оба были обожествлены.

Обычно император официально провозглашался богом после смерти голосованием римского Сената. Нам сейчас это может показаться немного странным, поэтому, возможно, лучше исходить из того, что Сенат не столько *делал* кого-то божеством, сколько *признавал* божественную личность в их среде. Признание основывалось на том, что данная личность обладала властью и творила благодеяния. А кто обладал большей властью и, следовательно, творил больше благодеяний, чем римские императоры? Так называемые плохие императоры (а их было немало) не удостаивались после смерти божественных почестей, но хорошие удостаивались. Как в случае с Октавианом, многих из них почитали как богов еще при жизни. Поэтому мы находим надпись, высеченную на камне в городе Пергамоне, которая воздает славу «богу Августу Цезарю», и другую – в городе Милете, посвященную Гаю, иначе известному в истории как Калигула (позже считавшемуся одним из самых дурных императоров – но эта надпись была сделана еще при его жизни), в которой говорится: «Гай Цезарь Германик, сын Германика, бог Себастос». По крайней мере при жизни Калигула иногда считался божественным.

В течение многих лет специалисты бились над проблемой, как понимать развитие культа императоров в течение всей истории Римской империи – в особенности идею, что живой человек мог считаться богом. Неужели люди не видели, что император был таким же человеком, как и все прочие? Ему приходилось есть и пить, отправлять другие естественные функции организма; он имел не только сильные стороны, но и личные слабости – был во всех отношениях смертным. В каком же смысле слова его могли всерьез принимать за бога?

Как правило, исследователи прежних времен проявляли скептицизм в данном вопросе, полагая, что большинство людей в действительности не верило в божественность императора[12], а присвоение ему божеских почестей был просто одной из форм лести. Эта точка зрения была по большей части основана на античных произведениях, вышедших из-под пера литературной

элиты, то есть высшего слоя общества. Более того, в этой перспективе представлялось, что культ императоров поддерживался самой правящей верхушкой в качестве своего рода имперской пропаганды, дабы всем жителям провинций стало понятно и очевидно, с кем они имеют дело в лице римских властей. В конечном счете они имеют дело с божеством. С этой точки зрения все понимали, что император был, конечно же, простым смертным, как и все его предшественники, но члены имперской элиты принимали участие в культе императора, чтобы сохранить благоволение Рима.

Поэтому города возводили храмы, посвященные не только одному из великих богов или богинь Рима – Юпитеру, его супруге Юноне, Марсу, Венере или даже «Роме» – но также и «богу» – императору. И перед изображением императора совершались жертвоприношения, как перед изображением богов. Тем не менее, согласно этой прежней точке зрения, император был одним из божеств низшего ранга, и почитание этих людей как богов было ограничено теми из них, кто был обожествлен уже после смерти.

Эта прежняя точка зрения, однако, перестала быть консенсусом среди специалистов. Авторы сравнительно недавних исследований интересовались не столько тем, что могла поведать о римской религии литературная элита из высших слоев общества, сколько тем, что мы можем узнать о взглядах и религиозных практиках основной массы римлян – большая часть которых не умела даже читать, не говоря уже о том, чтобы писать великие исторические труды или биографии. Согласно этим новым исследованиям, категория «веры» применительно к римской религии представляется достаточно сложной. В отличие от христианства, римская религия не делала акцент на вере или «интеллектуальном содержании» религии. Напротив, она была основана на *действии* — значение имело то, как человек *поступал* по отношению к богам, а не то, что он о них думал или во что верил. В этой перспективе к императорам – как мертвым, так и живым – действительно относились как к богам, иногда почитая их совершенно идентичным образом.

Авторы недавних исследований не считают, что культ императора был пропагандой сверху, намеренно распространяемой римскими чиновниками среди бедных глупцов, которые не знали ничего другого. Скорее, это был целый ряд движений на местах, обычно инициируемых городскими чиновниками провинций, как способ выразить почтение имперской власти. Более того, этот культ имел место и в самом Риме, а не только в провинциальной глуши. Многие люди, по-видимому, вполне искренне верили, что император был богом. Но, независимо от того, верили ли они в это или нет, они, без сомнения, *относились* к императору как к богу. Они не только совершали жертвоприношения (другим) божествам *от имени* императора, но также приносили жертвы и *самому* императору как богу – или по крайней мере его гению или «нумену» – силе внутри него, которая и делала его божественным существом.

Я уже сослался выше на причину, по которой могущественный властитель считался божественным. Он был способен на многие дела, но он также употреблял свои способности во благо, осыпая милостями своих подданных. По всему римскому миру мы находим этот акцент на «благодеяниях» в надписях, посвященных правителям – главным образом императорам, но не только им. Примером извне, но тем не менее связанным с культом императора, может служить надпись, посвященная сирийскому правителю Антиоху III, жившему во II веке до н. э. Антиох освободил город Теас от иноземных захватчиков. В благодарность горожане воздвигли культовые статуи Антиоха и его жены Лаодики и совершили перед ними жертвоприношения во время официальной публичной церемонии. Две статуи были помещены рядом со статуей Диониса, главного божества города, в его храме и сопровождались следующей надписью в честь Антиоха и Лаодики: «Сделав город и его территорию святыми… и освободив нас от дани… они достойны получать от всех величайшие почести и, деля храм и прочие вещи с Дионисом,

должны стать покровителями нашего города и дарить нас своими благодеяниями в ответ».[13] Политические благодетели считаются «религиозными» героями. Им посвящают статуи, для них отводят место в храме, в их честь приносят жертвы. Они – «спасители» в самом реальном смысле этого слова, и относятся к ним соответственно.

То же касается и императоров. Уже в случае с Августом мы обнаруживаем, что провинция Азия приняла решение отмечать его день рождения ежегодно, как объясняется в благодарственной надписи, за его «благодеяния роду человеческому» и за то, что он был «спасителем, который положил конец войне и устроил все». Август превзошел «всех благодетелей, рожденных до него», так что «день рождения бога знаменовал собой благую весть для всего мира».[14]

Если все сказанное покажется христианским читателям знакомым, то это далеко не случайно. Человек, о котором идет речь – в данном случае император, – также бог, чей день рождения следует отмечать, поскольку он знаменует собой «благую весть» для мира; он – величайший благодетель человечества, превосходящий всех прочих, и, следовательно, должен считаться «спасителем». Иисус был не единственным «Богом и спасителем», известным античному миру.

Человек, не являющийся правителем: о кончине Перегрина

До сих пор, говоря о людях, которые, как считалось, стали божествами, я сосредотачивался преимущественно на могущественных правителях. Но и другие выдающиеся люди обладали такой же способностью. Разумеется, среди нас есть немало людей, в достаточной мере наделенных силой, мудростью или добродетелью.

Другие обладают этими же качествами в значительной степени, а есть и такие, чья сила, мудрость или добродетель поистине невероятны. Если в каком-то человеке указанные качества почти превосходят человеческое воображение, то это может объясняться лишь тем, что данный человек не является низшей формой жизни – простым смертным, как все мы – но богом в облике человека. По крайней мере, такое убеждение было широко распространено в греко-римском мире.

Пожалуй, самый очевидный способ оценить убеждения, распространенные в обществе – это анализ сатирических произведений, созданных внутри данного общества. Сатира высмеивает общепринятые представления, обычаи, взгляды и религиозные убеждения. Именно поэтому она представляет собой превосходное средство для постижения верований других культур. Как оказалось, до нас дошли несколько блестящих образцов сатиры из древнего Рима.

Одним из самых замечательных сатириков античных времен был живший во II веке н. э. Лукиан Самосатский, писавший на греческом языке и с присущим ему остроумием нападавший на все возможные представления, в особенности философские и религиозные. Среди многих произведений Лукиана, дошедших до нас, есть книга под названием «О кончине Перегрина». Перегрин был самозванным философом кинического толка. В античности быть киником значило не то же самое, что быть циником в наши дни: это было одним из направлений в философии. Философы-киники настаивали на том, что человек не должен жить ради земных благ. Ты не должен заботиться ни о том, чем владеешь, ни о том, что ты носишь, ни о том, что ты ешь. По сути, ты не должен заботиться ни о чем внешнем, что находится за пределами твоего контроля. Если твой дом сгорел, это не в твоей власти, поэтому тебе не стоит привязываться к своему дому. Если тебя выгнали с работы, это тоже не в твоей власти, поэтому тебе не следует привязываться к своей работе. Если твой супруг или супруга подает на развод или же твой ребенок неожиданно умирает, это тоже не в твоей власти, поэтому тебе не стоит привязываться

к семье. Ты можешь контролировать только свое отношение к событиям, происходящим в твоей жизни. Поэтому в первую очередь тебе надо заботиться о своем отношении и о своем внутреннем «я».

Люди, придерживающиеся подобных взглядов, обычно не заинтересованы в удобной и благополучной жизни (поскольку она в любой момент может быть у них отнята). Их не интересует ни то, как их воспринимают другие люди (так как это, опять же, за пределами их контроля), ни принятые в обществе социальные условности (почему они должны их заботить?) Философы-киники, жившие в соответствии со своими убеждениями, не имели никакого имущества, никаких личных привязанностей и часто никакого понятия о манерах. У них не было постоянного жилья и порой они отправляли естественные функции организма на публике. Поэтому их и называли киниками. Слово *киник* происходит от греческого слова, означающего «собака». Эти люди и впрямь жили, как собаки.

Немало людей за пределами движения киников относились к ним с огромным уважением. Некоторые считали их блестящими философами. А другие, которые хотели *считаться* блестящими философами, становились киниками. В определенном смысле слова сделать это было проще простого. Надо было лишь отречься от всего, чем обладаешь, и объявить подобное отречение добродетелью.

Лукиан считал все движение киников симуляцией, попыткой привлечь к себе внимание без какого-либо серьезного на то основания. И потому он высмеивал киников и их образ жизни. В особенности его нападкам подвергся один из них по имени Перегрин. В книге «О кончине Перегрина» (то есть об его смерти) Лукиан рассказывает подлинную историю этого известного киника, которого другие его современники считали чрезвычайно глубоким философом, по сути божеством, – чего, на взгляд Лукиана, и добивался сам Перегрин. Лукиан приводит забавный очерк жизни Перегрина, но здесь меня больше интересуют события, окружавшие его смерть. В некотором смысле слова вся книга представляет собой лишь предисловие к описанию кончины этого домогавшегося величия сторонника самоотречения.

Перегрин, по слухам, представлял себя самим богом Протеем во плоти и хотел своей смертью продемонстрировать всем свои божественные достоинства. Будучи киником, он провозглашал необходимость воздерживаться от всех удовольствий и радостей этого мира – что было, на взгляд Лукиана, лицемерием. И Перегрин решил доказать свою мысль, добровольно претерпев насильственную и мучительную смерть, дабы показать всем людям, как именно им следует жить.

Он заявил, что хочет принести себя самого в жертву и, согласно Лукиану, осуществил свой план в присутствии огромной толпы, собравшейся наблюдать за этим событием.

Объявив о своем намерении и повсюду раструбив о предстоящем событии (что само по себе, по словам Лукиана, было формой самовозвеличивания), в назначенное время, около полуночи, в преддверии наступающей Олимпиады (на которую, несомненно, должны были собраться толпы зрителей) Перегрин и его последователи сложили огромный костер и зажгли его. Согласно Лукиану, Перегрин надеялся, что его остановит кто-нибудь из тех, кому была нестерпима сама мысль о том, что он покинет земное существование, однако, когда момент настал, он понял, что у него не осталось другого выбора, как только довести дело до конца. И тогда Перегрин бросился в пылающий костер и там закончил свою жизнь.

Лукиан уверяет, будто стал свидетелем этого зрелища, которое он сам считал нелепым и абсурдным. Он говорит, что по возвращении ему попадались люди, шедшие посмотреть – с опозданием – на то, как божественный муж проявит свою отвагу и неуязвимость к боли. Лукиан сообщил им, что они пропустили торжественный момент, однако подробно описал случившееся, причем так, как будто он сам в это верил:

Передавая же людям простоватым и слушающим развеся уши, я присочинял кое-что от себя; я сообщил, что, когда загорелся костер и туда бросился Протей, сначала возникло сильное землетрясение, сопровождаемое подземным гулом, затем из середины пламени взвился коршун и, поднявшись в поднебесье, громким человеческим голосом произнес слова: Покидаю юдоль, возношусь на Олимп! (О ***кончине Перегрина,*** 39).[15]

Итак, Перегрин в облике птицы (не благородного орла, а хищного коршуна) якобы вознесся на гору Олимп, обитель богов, чтобы жить среди них, как и подобало божественному мужу. К нескрываемому удовольствию Лукиана, он затем встретил еще одного человека, также рассказывавшего другим о случившемся. Этот человек уверял, что после сожжения Перегрина якобы видел его в белой одежде и в венке из дикой маслины. Более того, по его словам, еще до этой встречи, когда Перегрина настигла его судьба, он видел вылетевшего из костра коршуна – того самого коршуна, которого выдумал сам Лукиан! Вот так истории сочиняются, передаются из уст в уста и затем начинают приниматься за неопровержимую истину.

Лукиан, разумеется, подвергает все произошедшее осмеянию и завершает свой рассказ, говоря не о божественности Перегрина, а о его чисто человеческих, к тому же малопривлекательных, качествах: «Таков был конец несчастного Протея, человека, который, выражаясь кратко, никогда не обращал внимания на истину, но все говорил и делал в погоне за славой и похвалами толпы и даже ради этого бросился в огонь, хотя и не мог наслаждаться похвалами, сделавшись к ним нечувствительным» (О *кончине Перегрина*, 42).

Божественные мужи в греческом и римском мире

Из приведенных примеров мы видим, сколь разными способами в Древнем мире боги могли восприниматься как люди, а люди – как боги. Опять же такой подход к подобным вещам сильно расходится с тем, как большинство людей в наши времена понимают взаимоотношения между человеческим и божественным началами – по крайней мере, люди, воспитанные в западных религиозных традициях (иудеи, христиане, мусульмане). Как я уже отмечал, в нашем мире широко распространено убеждение, что между сферами божественного и человеческого лежит непреодолимая пропасть. Бог есть Бог, человек есть человек, и вместе им не сойтись никогда. Или почти никогда: в христианской традиции такая встреча осуществилась однажды в личности Иисуса. Вопрос, стоящий перед нами, состоит в том, каким образом такое представление могло появиться. В основе этой идеи лежит совершенно иное мировосприятие, в котором божественное не абсолютно, но лишь относительно отдалено от человеческого.

Согласно этому древнему способу мышления, мир людей и мир богов представляют собой континуумы, которые иногда пересекаются в верхней части первого и нижней части второго. Напротив, большинство современных людей, по крайней мере на Западе, считают Бога стоящим во всех отношениях несравненно выше нас, совершенно Иным. И в божественном мире не может быть никакого континуума, ибо нет никаких других богов, которые могли бы этот континуум составить. Есть только один Бог, и Он бесконечно, а не относительно выше любых наших представлений о Нем. Правда, некоторые люди стоят ближе к Богу, чем остальные, – и в некоторых традициях допускается определенное пересечение со сферой божественного (например, святые в Римской католической церкви). Но и тут в итоге Бог сохраняет свою «инаковость» по отношению ко всем и вся и сам по себе находится в совершенно ином плане, нежели остальные.

Но для большинства людей в Древнем мире дело обстояло по-другому. За исключением древних евреев – о которых я подробнее расскажу в следующей главе – все прочие придерживались политеистических верований. Для них существовало множество богов,

находившихся на разных ступенях божественности. Это можно заметить по тому, как люди в античности говорили о божественных существах. Рассмотрим в качестве примера следующую надпись из города Митилены, выразившего желание почтить императора, как бога. Этот декрет говорит о людях, которые «достигли небесной славы и обладают высоким положением и властью богов».[16] Однако затем добавляется, что божественный статус императора всегда может быть повышен: «Если в будущем обнаружится нечто более славное, чем эти даяния, энтузиазм и благочестие жителей города не остановятся ни перед чем, чтобы еще больше обожествить его». Последние слова здесь особенно важны: «еще больше обожествить его». Как можно обожествить *еще больше* того, кто уже божество? Это невозможно, если быть божеством означает занимать четко определенное, фиксированное место в небесной иерархии. Но это становится возможным, если причисление к богам помещало человека, скажем, на низший уровень божественного континуума. В таком случае он потом мог двигаться выше. Каким образом? Декрет весьма откровенно выражается на этот счет: причиной, по которой императора в первую очередь рассматривали как божество, были те самые «даяния», которые он сделал для жителей Митилен. Если его милости будут продолжаться, он сам приобретет еще большую божественность.

Когда древние люди воображали себе императора – или любое другое лицо – как бога, это не означало, что император был равен Зевсу или любому другому из богов Олимпа. Он был божественным существом, но стоявшим на гораздо более низком уровне.

Божественная пирамида

Возможно, чтобы лучше понять античную концепцию божественной сферы, полезно представить ее себе не в качестве континуума, а в качестве пирамиды с различными степенями силы, величия и божественности.[17] Некоторые люди в Древнем мире – в особенности философски настроенные – полагали, что во главе царства богов находится одно верховное божественное существо, владыка всего, обладающий бесконечным или практически бесконечным могуществом и иногда считавшийся творцом всего существующего. Этот бог – Зевс, или Юпитер, или неведомый бог – находился на самой вершине того, что мы можем себе представить в виде божественной пирамиды.

Одним уровнем ниже его находились великие боги, известные по легендам и традициям, дошедшим до нас со времен античности – например, двенадцать богов Олимпа, описанных в древних мифах, а также в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера. Среди них такие боги, как Зевс, Гера, Аполлон, Афина, Меркурий и другие. Эти боги обладали фантастической силой, намного превышающей наше воображение. Мифы о них были занятными рассказами, но большинство людей воспринимало их именно как рассказы – а не как повествование о событиях, действительно совершившихся в истории. Философы пытались «демифологизировать» мифы, то есть очистить их от легендарных деталей, чтобы выявить более глубокую истину о мире и окружающей реальности, скрывающейся за явно литературными чертами. В любом случае этим богам поклонялись как самым могущественным существам во Вселенной. Многие из них считались покровителями больших и малых городов, а некоторые признавались и почитались государством в целом с очевидной целью – заслужить благоволение могущественных богов как во время войны, так и во время мира.

Но они были не единственными божественными существами. На еще более низком уровне божественной пирамиды стояло огромное множество других богов. У каждого большого и малого города имелись свои местные боги, охранявшие, защищавшие данное место и помогавшие ему. Существовали боги со всеми возможными функциями: боги войны, любви, погоды, здоровья, деторождения – вы можете продолжить список сами. Имелись божества у

каждой местности: боги лесов, лугов, гор и рек. Весь мир был населен богами. Вот почему древним людям – за исключением иудеев – казалось бессмысленным почитать только одного Бога. Зачем служить *одному* Богу, если их имелось множество и все они заслуживали почитания? Если кто-то решил стать поклонником какого-нибудь нового бога – например, переехав в другую деревню и желая воздать почести местному божеству, – это вовсе не требовало отказа от служения всем прочим богам. Если ты решил принести жертву Аполлону, это никоим образом не мешало тебе принести жертву также Афине или Зевсу, или Гере. Это был мир множества богов и, как мы выразились бы сегодня, религиозной терпимости.

Еще ниже этих богов находились другие уровни. Так, например, существовала группа божественных существ, известных как *daimones*. Иногда это понятие переводится как «демоны», однако это слово, в том смысле, как мы употребляем его сегодня, может вводить в заблуждение. Безусловно, некоторые из этих существ могли творить зло, но не все, и они не были падшими ангелами или злыми духами, которые могли вселяться в людей и заставлять их причинять себе вред, бросаясь навстречу опасности или вращая головой на 360 градусов, или изрыгая рвоту (как в фильме «Изгоняющий дьявола»). Эти daimones представляли собой просто божеств низшего уровня, далеко не столь могущественных, как местные боги, не говоря уже о великих богах. Однако, будучи существами духовными, они обладали гораздо большей силой, чем люди. Будучи ближе к людям, чем великие боги, они общались с ними чаще и нередко могли помогать им на жизненном пути, как знаменитый «даймон», который, по утверждению греческого философа Сократа, руководил его действиями. Но если что-то вызывало их недовольство, они становились вредоносными. Вот почему считалось важным ублажать эти божества, оказывая им должный почет и уважение.

И наконец, в самом низу божественной пирамиды или около того находился уровень, населенный божественными мужами. Здесь аналогия с пирамидой нарушена, так как было бы неверно думать, что эти божественные мужи были более многочисленными, чем различные божества, стоящие над ними. В действительности редко можно было встретить людей настолько могущественных, мудрых или замечательных, что они в определенном смысле слова должны были считаться божественными. Однако время от времени такое случалось. Великий полководец, царь, император, знаменитый философ, женщина непревзойденной красоты – все они не воспринимались, как просто люди. В них присутствовало нечто сверхчеловеческое, а значит, божественное. Возможно, их отец был богом. Возможно, они сами были божествами, временно принявшими человеческий облик. Возможно, благодаря своей собственной добродетели, силе или физическим качествам они считались причисленными к рангу богов. Но, так или иначе, они отличались от нас, простых смертных.

Мы тоже, как я уже отмечал, являемся частью континуума. Некоторые из нас находятся в самом низу – те, кого писатели вроде, например, того же Лукиана Самосатского назвали бы отбросами общества. Другие стоят во всех отношениях на среднем уровне, а некоторые из нас полагают, что не только мы, но и наши семьи в целом намного превосходят средний уровень. Иные признают, что среди нас есть отдельные личности, отличающиеся выдающимися качествами. Для древних людей эти качества настолько выдающиеся, что переводят нас в разряд божеств.

Иисус и сфера божественного

Эта точка зрения на божественную сферу не менялась сколько-нибудь значительным образом до тех пор, пока поздние христиане не изменили ее. Трудно установить в точности, когда именно это случилось, но факт остается фактом. К концу IV столетия нашей эры – три

века спустя после времени жизни Иисуса, когда империя постепенно обращалась от язычества к христианству, – многие из величайших мыслителей римского мира пришли к убеждению, что божественное царство отделяла от человеческого огромная пропасть. Всемогущий Бог находился «наверху», и кроме него не было никаких других богов, а следовательно, и никакого континуума божественности. Мы же, жалкие грешники, оставались «внизу», в то время как Бог на небе был единственным владыкой всех вещей.

Сам Иисус со временем стал считаться принадлежавшим не нашему миру внизу, но занимавшим место наверху рядом с Богом. Он и сам был Богом – с заглавной буквы. Но как это возможно, если Бог есть Бог, и существовало не множество или даже два бога, но только один-единственный Бог? Как Иисус мог быть Богом и Бог – быть Богом, и при этом Бог оставался единым? Отчасти именно этот вопрос побудил меня написать эту книгу. Но еще более важным и насущным стал вопрос, каким образом такое понимание вообще могло возникнуть. Как Иисус мог превратиться из человека в Бога – в *атомом* смысле этого слова?

Я должен особенно подчеркнуть последнюю фразу. Одна из ошибок, которую часто совершают люди, думая об Иисусе как о Боге, заключается в том, что они принимают точку зрения, широко распространившуюся к концу IV столетия христианской эры – а именно, что между божественной и человеческой сферами лежит огромная пропасть, – и исходят из того, что такое мнение существовало уже в самом начале христианского движения. Эту ошибку допускают не только миряне, но часто – и профессиональные богословы. И не только богословы, но и исследователи всех мастей, включая библеистов (или, вернее, *в особенности* библеистов) и историков раннего христианства. Когда люди, совершающие указанную ошибку, спрашивают: «Как Иисус стал Богом?», они подразумевают то, каким образом Иисус перешел из сферы чисто человеческого – к которой принадлежат миллионы из нас, несмотря на разный уровень таланта, силы, красоты и добродетели – в сферу Бога, самого Бога, единственного и всемогущего Творца и Господа всего существующего? Как Иисус стал БОГОМ?[18]

Вопрос и в самом деле интересный – потому, что это на самом деле произошло. Иисус стал Богом в том основном смысле, который вкладывался в это понятие с IV века н. э. Но он рассматривался как Бог и до того, причем людьми, которые не разделяли присущее IV веку понимание взаимоотношений между человеческим и божественным. Поэтому, говоря о раннем христианстве и задавая вопрос: «Считали ли христиане Иисуса Богом?», нам необходимо слегка перефразировать вопрос и спросить: «В каком *смысле* христиане считали Иисуса Богом?» Если сфера божественного представляла собой континуум, а не абсолют, ступенчатую пирамиду, а не точку в пространстве, тогда именно этот *смысл*, в котором Иисус является Богом, становится с самого начала основным.

Из последующих глав станет ясно, что первоначально Иисус не воспринимался как Бог ни в каком смысле этого слова, и лишь постепенно стал считаться своими последователями божественным в относительном смысле, прежде чем быть приравненным к Богу Творцу в смысле абсолютном. Но – я должен подчеркнуть особо – все это явилось результатом определенного развития.

Один из устоявшихся выводов современных исследователей Нового Завета и раннего христианства за последние два столетия состоит в том, что последователи Иисуса во время его жизни воспринимали его как полностью и во всех отношениях человека, а не как Бога. Люди смотрели на Иисуса как на учителя, раввина, даже как на пророка. Некоторые считали его (вполне земным) Мессией. Но он был рожден, как все прочие, и ничем от них не отличался. Он вырос в Назарете и не совершил в юности ничего особенно примечательного. Став взрослым – а, возможно, еще в детстве – он, как и многие другие евреи той эпохи, пришел к убеждению, что живет в последние времена и что Бог скоро вмешается в ход истории, чтобы ниспровергнуть

силы зла и установить свое благое царство здесь, на земле. Иисус чувствовал себя призванным провозглашать эту весть о грядущем конце света, что он и делал на всем протяжении своего общественного служения.

В итоге Иисус навлек на себя гнев религиозных властей во время своего пребывания в Иерусалиме, и они приказали арестовать его и отдать под суд. Его привели к прокуратору Иудеи, Понтию Пилату, и после короткого разбирательства обвинили в политическом мятеже: Иисус утверждал, будто он – царь Иудейский, в то время, как только римские повелители, управлявшие не только Палестиной, но и всем Средиземноморьем, имели право назначать царей. В качестве политического мятежника он был приговорен к особенно мучительной и позорной смерти – распятию. И, с точки зрения римлян, на этом его история закончилась.

Но в действительности она на этом не закончилась. И мы возвращаемся все к тому же движущему вопросу нашего исследования. Каким образом апокалиптический пророк из сельской Галилеи, казненный за преступления против государства, стал считаться равным всемогущему Богу, создателю всех вещей? Как Иисус – в умах и сердцах своих последователей – стал Богом?

Чтобы найти ответ, очевидным образом следует начать с анализа жизни и учения Иисуса. Но перед этим нам нужно рассмотреть религиозную и культурную матрицу иудаизма I века н. э., внутри которой он жил и провозглашал свою весть. Как мы увидим, несмотря на то, что иудеи, в отличие от окружавшего их мира язычников, верили в существование единственного Бога, которому следовало поклоняться и служить, они не отличались от язычников в понимании взаимоотношений между божественной сферой и миром людей, в котором мы живем. Иудеи также верили в то, что божества могли становиться людьми, а люди – божествами.

Глава 2

Божественные мужи в раннем иудаизме

Когда в середине 1980-х годов я начинал преподавательскую карьеру, мне предложили место адъюнкт-профессора в Университете Ратджерса. Поскольку внештатные преподаватели, работавшие на полставки, редко получали много денег, мне приходилось браться за другие работы, чтобы свести концы с концами, в том числе в Институте перспективных исследований в Принстоне. Там как раз разворачивался долгосрочный проект, получивший название Принстонский проект по эпиграфике. Он включал в себя сбор, каталогизацию и ввод в компьютерную базу данных всех надписей из крупнейших городских центров античного Средиземноморья. Результаты впоследствии были опубликованы в отдельных томах для каждой местности. Я исполнял функции рядового сотрудника при ответственном лице – в отличие от меня, опытном специалисте, который мог читать любую древнюю надпись, как газету. Моей задачей было вводить надписи в компьютер и редактировать их. Одним из мест, порученных мне, был античный город Приена на западном побережье Турции. Раньше я никогда не слышал о Приене, но собрал и занес в каталог все надписи, которые когда-либо были там найдены и опубликованы до сих пор.

Перевернем листки календаря. Мы в 2009 году, и моя жизнь заметно изменилась. В качестве штатного профессора Университета Северной Каролины я получил возможность путешествовать по всему миру – и воспользовался ею. В то лето я решил совершить поездку по Турции в сопровождении моего хорошего знакомого, Дейла Мартина, профессора Нового Завета из Иеля, чтобы осмотреть различные места археологических раскопок. Мы провели там две недели, почти не строя планов заранее, а просто путешествуя по стране по собственному желанию. Это было потрясающе.

Одним из самых памятных оказалось посещение древней Приены. Это удивительное по красоте место, окруженное горами. За последние годы немецкие археологи провели здесь крупные раскопки, но по большей части город выглядит пустынным. Тут есть развалины храмов, домов, магазинов и улиц, а также театра, вмещавшего до пяти тысяч зрителей. Интересен булевтерий – здание городского совета, где когда-то собирались представители местных властей – который все еще возвышается в форме квадрата с сиденьями вдоль трех сторон. Крупнейшее строение – храм Афины Паллады, чьи колонны рухнули, а поддерживавшие их стержни оказались рассыпанными по земле.

И, конечно, сохранилось множество греческих надписей, только и ждущих, чтобы кто-нибудь их прочитал.

В тот день, пока я разглядывал одну из надписей, меня вдруг осенило. То была мысль совершенно очевидная – идея, которую специалисты обсуждали уже многие годы – но никогда прежде она не поражала меня с такой силой. Как такое могло случиться? Почему это не приходило мне в голову раньше? Мне пришлось присесть и задуматься на четверть часа, прежде чем я смог продолжить осмотр.

В то время я как раз делал первоначальные наброски для этой книги и планировал описать превращение Иисуса в Бога как результат сугубо внутрихристианского развития – как логическое следствие учения Иисуса, появившееся благодаря тому, что некоторые из его последователей уверовали в его воскрешение из мертвых (как я объясню в последующих главах). Однако мне и в голову не приходило поставить это развитие в связь с тем, что происходило за пределами христианской религии. И тут я прочитал эту надпись на камне, лежавшем рядом с храмом в Приене. Надпись упоминала Бога (Цезаря) Августа.

И тогда мне стало ясно: время возникновения христианства с его возвышенными заявлениями касательно личности Иисуса было одновременно тем самым временем, когда культ императора, с возвышенными заявлениями касательно его личности, начал набирать обороты. Христиане называли Иисуса Богом вслед за римлянами, которые также называли императора богом. Было ли это исторической случайностью? Да и как это могло быть случайностью? Речь шла не просто о параллельном развитии. Имело место соперничество. Кто был *истинным* богом на земле – император или Иисус? В тот момент я осознал, что христиане возвели Иисуса в божественное достоинство не на пустом месте. Они сделали это под влиянием среды, в которой жили, и в диалоге с нею. Как я заметил выше, другие уже выдвигали раньше подобную идею. Но тогда она поразила меня, как удар молнии.

Именно там и тогда я решил изменить концепцию своей книги. Но тут мне пришла на ум еще одна очевидная проблема. Первыми христианами, заговорившими о божественности Иисуса, были не язычники из Приены, а евреи из Палестины. Разумеется, эти евреи также знали о культе императора. В действительности в I веке этот культ практиковался в некоторых наиболее эллинизированных городах Палестины. Однако первые последователи Иисуса не испытали особого влияния греческой культуры. Они были евреями из сельской местности и отдаленных деревень Галилеи. Возможно, уже после того как христианская Церковь стала по преимуществу нееврейской, а большинство ее членов составили новообращенные язычники, усиливавшийся акцент на божественности Иисуса (по контрасту с божественностью императора) обрел смысл. Но что было в самом начале?

Итак, я мысленно обратился к божественным личностям в иудаизме. Здесь кроется главная загадка. Евреи, в отличие от своих языческих соседей, были монотеистами. Они верили в единого Бога. Как они могли утверждать, что Иисус – Бог, и вместе с тем сохранять свою веру в единого Бога? Если Бог был Богом, и Иисус также был Богом, разве речь не шла о *двух* богах? Я понял, что мне придется провести дальнейшие исследования, чтобы разобраться в этом вопросе.

Иудаизм в Древнем мире

Первым шагом, разумеется, должно стать изложение в самых общих терминах того, что именно представлял собой иудаизм в античном мире около времени жизни Иисуса. Основное внимание будет уделено тому, во что «верили» евреи той эпохи, поскольку меня интересует вопрос, каким образом вера в Иисуса как в Бога могла укладываться в иудейский образ мыслей в более широком смысле слова. Следует подчеркнуть, однако, что в иудаизме вера занимает отнюдь не первостепенное положение; для большинства евреев иудаизм представлял собой набор религиозных практик в той же, а возможно, даже в большей степени, что и набор верований. Быть иудеем означало жить определенным образом. Это подразумевало участие в определенных «религиозных» обрядах, например жертвоприношениях, молитвах и слушании чтения Писания. Это также предполагало определенный стиль жизни – например, соблюдение пищевых запретов и почитание субботы – а также следование специальным ритуальным практикам, таким как обрезание младенцев мужского пола и соблюдение еврейских праздников, и бытующим этическим нормам, вроде тех, которые мы находим в Десяти заповедях. Все это – и многое другое – означало быть иудеем в древности. Но для целей настоящей главы меня главным образом интересует то, что евреи того времени думали о Боге и о божественной сфере, так как именно исходя из этого можно понять, каким образом человек вроде Иисуса мог считаться Богом.

Сама постановка вопроса – что именно думали иудеи – весьма проблематична, так как разные группы иудеев придерживались разных мнений. Это примерно то же самое, что

спросить, что именно думают на сей счет христиане сегодня. Некоторые из них, скорее всего, ответят, что Христос – совершенный Бог и совершенный человек. И это будет правдой – за исключением тех христиан, которые продолжают считать, что он в действительности был Богом и только по видимости казался человеком, а также тех, кто полагает, что он был человеком, достигшим необычайного уровня святости, но все же не Богом. Возьмите почти любую из доктрин христианской церкви и убедитесь сами, что многие люди, причисляющие себя к христианам, придерживаются убеждений, отличных от тех, которые разделяют другие христиане. Как шутят по этому поводу некоторые представители Епископальной церкви, соберите четырех человек в одной комнате и получите пять мнений. То же самое относится и к древним иудеям.

Широко распространенные иудейские верования

Держа в уме все эти оговорки, я постараюсь вкратце объяснить, во что, судя по всему, верило большинство иудеев во времена Иисуса. (Более детальный анализ, разумеется, потребовал бы отдельной большой монографии.)[1] Иудеи в целом были монотеистами. Они знали, что язычники почитали множество богов, но для них существовал лишь один-единственный Бог. То был их Бог, Бог Израиля. Этот Бог сотворил мир и все, что в нем есть. Более того, Он обещал их праотцам бесчисленное потомство, которое и составило народ Израиля. Он избрал из всех народов израильтян и заключил с ними завет – то есть договор, или мирное соглашение – по которому Он будет их Богом, если они будут Его народом. Последнее означало, что они будут следовать Закону, который Он им дал – закону Моисееву, записанному в первых пяти книгах Еврейской Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие, которые вместе именуются Торой (еврейское слово, означающее «закон»).

То был Закон, который Бог передал своему пророку Моисею после того, как избавил народ Израиля от рабства в Египте, как описано в книге Исход. Закон включал указания о богослужении (например, посредством жертвоприношений); о том, как отделиться от других народов (например, через соблюдение законов о кошерной пище) и как жить единой общиной (например, через следование этическим наставлениям Десяти заповедей). В самом сердце еврейского Закона лежала заповедь служить только единому Богу Израиля. В самом начале Десяти заповедей говорится: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх 20:2–3).

Ко времени жизни Иисуса многие иудеи (но не все), помимо Торы, почитали священными и другие древние писания. Среди них книги пророков (таких, как Амос, Исайя и Иеремия), описывавшие историю Древнего Израиля и провозглашавшие слово Бога в тяжелых ситуациях, с которыми люди сталкивались во времена испытаний. Были и другие тексты, как, например, книги Псалмов и Притчей, наделенные особым авторитетом свыше. Некоторые из них перефразировали учение Торы, прилагая слова Закона к новым жизненным ситуациям. Например, Книга пророка Исайи с особой силой утверждает принципы монотеизма: «Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня» (Ис 45:5), или, как говорится у пророка дальше в той же главе:

Ко Мне обратитесь, и будете спасены,
все концы земли,
ибо я Бог, и нет иного.
Мною клянусь:
из уст Моих исходит правда,
Слово неизменное, что
предо Мною преклонится всякое колено,
Мною будет клясться всякий язык (Ис 45:22–23).

Исайя здесь выражает точку зрения, которая приобрела особое значение в истории иудаизма. Не только Бог Израиля – единственный Бог, но со временем все осознают это. В будущем все народы земли преклонятся перед Ним одним и исповедают Его имя.

Возможно ли разнообразие божественных существ в иудаизме?

Учитывая пронизывающий все Писание акцент на единственности Бога, можно ли себе представить, что древние евреи могли иметь свое подобие божественной пирамиды? В языческой системе верований легко вообразить, что не только боги могут на время становиться людьми, но и люди могут в определенном смысле быть богами. Но как это возможно, если существует только один Бог?

В этой главе я доказываю, что это и впрямь было возможно, и более того, что иудеи также признавали существование «божественных мужей». Однако прежде чем вдаваться в детали, каким образом это могло случиться, я должен сделать два важных замечания относительно еврейского монотеизма. Первое из них состоит в том, что не все древние израильтяне придерживались монотеистических взглядов – идеи существования только одного Бога. Свидетельство тому – уже тот самый стих из Торы, в самом начале Десяти заповедей, который я процитировал выше. Заметьте, как именно сформулирована заповедь. Она не говорит: «Ты должен верить, что есть только один Бог», но: «да не будет у тебя других богов пред лицем Моим». Изложенная в таком виде, эта заповедь предполагает, что *есть* другие боги, но ни одному из них нельзя поклоняться «пред лицем» или вместо Бога Израиля. Со временем заповедь стала интерпретироваться так, что ни один из этих других богов не должен быть почитаем наряду или даже *после* Бога Израиля.

Но все это не означает, что другие боги не существуют. Им просто запрещено поклоняться.

Эту точку зрения специалисты называют *генотеизмом*, в отличие от того, что я до сих пор именовал *монотеизмом.* Монотеизм утверждает, что есть только один Бог. Генотеизм – точка зрения, согласно которой есть и другие боги, но только один Бог должен быть почитаем. Десять заповедей, как и большая честь Еврейской Библии, выражают генотеистические взгляды. Книга пророка Исайи, в которой говорится: «Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня», содержит монотеистическую концепцию Бога. Но в Еврейской Библии эта книга выражает мнение меньшинства.

Ко времени жизни Иисуса многие, возможно большинство иудеев, перешли в монотеистический лагерь. Однако мешала ли им эта точка зрения допускать наличие других божественных существ в небесной иерархии? Оказывается – и это мое второе замечание – что и тут дело обстояло не так. Древние евреи могли (как правило) не называть другие сверхчеловеческие создания «Богом» или богами. Но такие сверхчеловеческие создания существовали. Другим словами, были существа, жившие не на земле, но на небе и обладавшие божественными, сверхчеловеческими силами, пусть даже они и не считались равными самому Всевышнему Богу. В Еврейской Библии, например, присутствуют ангелы, херувимы, серафимы –

служители Бога, которые славят Его и исполняют Его волю (см., например, Ис 6:1–6). Эти создания обладают фантастической силой и стоят намного выше людей на шкале бытия. По сути, это божества низшего уровня. Ко времени написания Нового Завета мы встречаем еврейских авторов, ссылающихся на такие сущности, как начала, власти, престолы и господства – безымянные существа из божественного мира, действующие не только на небесах, но и на земле (см. Еф 6:12, Кол 1:16). И все они занимают свое место в иерархии, составляя континуум власти. Некоторые космические существа обладают большим могуществом, нежели другие. Так, иудейские тексты содержат упоминания архангелов Михаила, Гавриила и Рафаила. Эти божественные силы стоят намного выше людей, хотя гораздо ниже самого Бога.

Суть моих доводов такова: даже в рамках иудаизма, как считалось, существовал свой континуум небесных существ и божественной власти, во многих отношениях сравнимый с тем, что можно встретить в язычестве. Это справедливо и для тех авторов, которые относятся к строгим монотеистам. Они могли верить в существование одного верховного существа, которое называли Богом Всемогущим, точно так же, как некоторые языческие философы полагали, что существовал один истинный бог, стоявший над всеми прочими на самой вершине «пирамиды». И некоторые иудеи – возможно, большинство из них – настаивали на том, что только этого единого Бога следовало почитать. Но нам известно также и о других иудеях, которые считали вполне достойным и приемлемым воздавать почести другим божественным существам, например архангелам. Они верили, что если уместно простираться ниц перед земным царем, точно так же уместно оказывать почести существу, превосходящему его величием, такому, как ангел.

Мы знаем о том, что некоторые иудеи считали справедливым поклонение ангелам в немалой степени еще и потому, что многие из дошедших до нас текстов высказываются *против* этого.[2] Обычно мы не издаем законы, запрещающие действия, которые и без того никогда не совершаются. Ни один город на земле не стал бы законодательно запрещать неосторожный переход пешеходом улицы или езду на повышенной скорости, если бы никто и никогда не делал ни того, ни другого. Древние авторы настаивали на том, что ангелов *не* следует почитать именно потому, что ангелы *были* почитаемы. И те, кто это делал, могли считать, что тем самым не нарушают Десять заповедей. Бог был наивысшим источником всего божественного, но существовали и другие, низшие божества – даже внутри монотеистического иудаизма.

Именно в данном контексте я перехожу к главному предмету моего внимания в этой главе: божественные существа внутри иудаизма, ставшие людьми, и людям, ставшим божественными существами. Я рассматриваю здесь три категории, примерно соответствующие тем трем способам, которыми человек мог стать божеством в языческом мире. В рамках иудаизма мы встречаем божественных существ, ставших на время людьми, полубогов, рожденных от союза божественного существа и смертной женщины, и людей, которые являются – или становятся – богами.

Божественные существа, ставшие на время людьми

Ангелы в древнем иудаизме понимались широкими кругами как сверхъестественные вестники Бога, посредники в осуществлении его воли на земле. Поразительно, что различные ангелы время от времени появлялись на земле в человеческом обличье. Более того, в некоторых древнееврейских текстах упоминается личность, известная как Ангел Господень, которая понимается как «верховный» ангел. Личность эта превозносится настолько, что в некоторых пассажах отождествляется с самим Богом. Однако иногда Ангел Господень появляется в облике человека. Это иудейская параллель к языческому представлению о богах, которые могли

принимать человеческое обличье, чтобы посетить землю.

Ангел Господень как Бог и человек

Один из самых ранних примеров в Писании встречается в главе 16 книги Бытие. История такова: Бог обещал Аврааму, что у него будет множество потомков и что он сам станет праотцом народа Израиля. Однако Авраам бездетен. Его жена Сара отдает ему свою служанку Агарь, чтобы он мог зачать с ней ребенка. Авраам охотно подчиняется, но в скором времени Сара начинает ревновать к Агари и дурно с ней обращаться. Агарь решает убежать.

Ангел Господень затем находит Агарь в пустыне и говорит с ней (Быт 16:7). Он приказывает Агари вернуться к своей госпоже и сообщает о том, что у нее, Агари, родится сын, от которого произойдет (другой) великий народ. Но затем, уже после того, как вестник с небес был назван Ангелом Господним, текст указывает на то, что в действительности с ней говорил сам Господь (16:13). Более того, Агарь понимает, что обращалась к самому Богу, и выражает свое изумление тем, что она «видела здесь в след видящего меня» (16:13). Здесь уже присутствует определенная путаница и двусмысленность: или Бог является как ангел в виде человека, или Ангел Господень и есть сам Господь Бог в человеческом обличье.

Подобная же двусмысленность имеет место двумя главами ниже, на сей раз – с Авраамом. В Быт 18:1 мы читаем: «И явился ему Господь у дубравы Мамре». Но по ходу рассказа выясняется, что перед Авраамом предстали «три мужа» (18:2). Авраам, как гостеприимный хозяин, приказывает приготовить для них отличный ужин, который все трое съедают. Когда позже гости беседуют с Авраамом, один из «трех мужей» прямо отождествляется с «Господом» (18:13). Как выясняется в конце рассказа, двое других были «Ангелами» (19:1). Следовательно, перед нами случай, когда два ангела и сам Господь Бог приняли человеческий облик – вплоть до того, что они предстают перед Авраамом в виде трех мужей и едят пищу, которую он для них приготовил.

Самый известный случай подобной двусмысленности обнаруживается в рассказе о Моисее и горящем кусте (Исх 3:1-22). Предыстория такова: Моисей, сын евреев, воспитан в Египте дочерью фараона, однако вынужден бежать после того, как убил египтянина, и сам фараон разыскивал его, чтобы уничтожить. Моисей бежит в землю Мадиамскую, где женится и становится пастухом при стадах своего тестя. Однажды, когда он пас овец, Моисей становится свидетелем необычного зрелища. Как рассказывается, он пришел к горе Хорив (то есть горе Синайской, где уже после Исхода ему был дан Закон), и тут «явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста» (Исх 3:2). Моисей удивлен тем, что куст «горит огнем, но не сгорает». И хотя, как сказано ранее, ему явился Ангел Господень, именно Господь видит, как Моисей приблизился к кусту, и именно Бог обращается к нему «из среды куста». По сути, Ангел Господень говорит Моисею: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3:6). И на всем протяжении истории Господь Бог продолжает беседовать с Моисеем, а Моисей – с Богом. Тогда в каком же смысле ему явился Ангел Господень? Как указывает полезное примечание из учебной Библии издательства *HarperCollins*, «хотя в стихе 2 говорится о явлении *ангела*, нет никакого существенного различия между самим божеством и его посредниками».[3] Или, как выразился на этот счет исследователь Нового Завета Чарльз Гисхен, Ангел Господень либо «неотличим от Бога, как его видимая манифестация», либо представляет собой отдельную личность, отличную от Бога, которая, однако, наделена божественным авторитетом.[4]

Другие ангелы как Бог и люди

Есть и другие многочисленные примеры как из Еврейской Библии, так и из прочих иудейских писаний, в которых ангелы описываются как Бог и, что не менее важно, ангелы представлены как люди. Один из самых интересных – Пс 81/82. В этой прекрасной мольбе о правосудии для слабых и нуждающихся мы читаем (стих 1): «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд». Здесь Всемогущий Бог представлен как глава собравшегося вокруг него божественного совета – ангельских существ, с которыми Бог совещается, как это случается и в других местах Библии. Самое известное из них – глава 1 Книги Иова, где среди других божественных существ числится сам сатана.[5] В пассаже из Книги Иова эти божественные существа, составляющие совет, именуются «сынами Божиими». Здесь же, в псалме 81/82, они называются «сынами Всевышнего», более того, «Elohim» (81/82:6) – еврейским словом, означающим «Бог» (это слово стоит во множественном числе и обычно переводится как «боги», когда речь не идет о едином Боге). Эти ангельские существа – «боги». Но в данном псалме они осуждаются за то, что не заботятся о бедных, слабых и угнетенных. Из-за недостатков этих «богов» Бог приговаривает их к самому суровому наказанию: он делает их смертными, так что они умрут и перестанут существовать (81/82:7).

Эти ангельские существа, сыны Божьи, могут называться богами. И во многих текстах мы сталкиваемся с тем, что такие существа становятся людьми. Здесь я могу обратиться к некоторым примерам за пределами Библии. В одном иудейском тексте, вероятно, датируемом I веком христианской эры, *Молитва Иосифа*, мы встречаем патриарха Иакова, говорящего от первого лица и намекающего на то, что он в действительности ангел Божий: «Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога… я – перворожденный всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога».[6] «Ангел Бога Уриил явился и молвил: «Я спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова»». Далее он именуется «архангелом силы Бога», «возвышающимся» среди сыновей Бога. И здесь архангел является в облике человека – в данном случае патриарха Иакова, известного по книге Бытие.

В качестве второго примера приведу еще одну иудейскую книгу, написанную примерно в то же время, под названием «Апокалипсис Авраама». Ее автор описывает видение, якобы полученное патриархом Авраамом, праотцом евреев. Авраам слышит голос, но не видит говорящего; в изумлении он падает ниц на землю, словно жизнь покинула его (10:1–2). Лежа лицом вниз на земле, он слышит голос Бога, приказывающего ангелу по имени Иоаль сойти вниз и укрепить его. Иоаль является Аврааму «в облике человека» (10:4), поднимает его с земли и укрепляет его. Он говорит Аврааму, что он тот самый ангел, который приносит мир враждующим группировкам на небесах и творит чудеса не только на земле, но и в Гадесе, царстве мертвых. Когда Авраам смотрит на ангела, он видит, что его тело подобно сапфиру, лицо – хризолиту, волосы белы как снег, а голова увенчана радугой. У него пурпурные одежды, как у царей, и золотой посох в руках (11:2–3). Здесь перед нами могущественный ангел, временно воплотившийся на земле, чтобы исполнить волю Бога – в данном случае быть с Авраамом во время его различных земных деяний.

Люди, ставшие ангелами

Другие тексты говорят не только об ангелах (или даже Боге), ставших людьми, но и о людях, ставших ангелами. Многие мои современники придерживаются точки зрения, что, умирая, люди превращаются в ангелов (по крайней мере, если они были «хорошими» в земной жизни). В действительности это убеждение очень старо. Во втором (сирийском) «Откровении Баруха», одном из величайших апокалипсисов, дошедших до нас от раннего иудаизма *(апокалипсис* — видение небесных тайн, призванное объяснить земные реалии), мы узнаем, что праведники

будут преображены «в ангельское сияние… Они будут жить на вершинах этого мира, они будут подобны ангелам и сравниваемы со звездами… Но тогда праведникам будет принадлежать преимущество перед ангелами» (2 *Вар.* 51.3-10).[7] То есть праведники станут ангелами, превосходящими в величии прочих ангелов – и даже звезды, которые, по верованиям многих древних людей, представляли собой фантастически могущественных ангелов.

Некоторые древнееврейские тексты описывают преображение отдельных людей в ангелов в момент кончины. Один из самых загадочных персонажей Еврейской Библии – живший в глубокой древности Енох.

Нам крайне мало известно об этом человеке из кратких комментариев в основном библейском пассаже, упоминающем о нем, Быт 5. Мы узнаем, что он был отцом Мафусала, прожившего самую долгую жизнь из всех людей, упоминаемых в Писании (969 лет, согласно Быт 5:27) и прапрадедом Ноя. Но самое поразительное то, что когда Енох достиг возраста в 365 лет, он был взят из этого мира – но не умер: «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт 5:24). Эта лаконичная фраза вызвала целый поток всевозможных домыслов и фантастической литературы в древнем иудаизме. Еноху приписано несколько древних апокалипсисов. Кто мог лучше знать о будущих путях истории или о небесном царстве, чем тот, кто был живым взят на небо, избежав смерти?

Во *Второй книге Еноха (2 Ен*), написанной примерно во времена жизни Иисуса, мы находим одно из мнений, что случилось с Енохом после того, как он был вознесен в небесное царство (2 Ен 22:1-10). Там сказано, что Енох оказался в присутствии самого Бога и пал ниц перед Ним. Бог приказывает ему подняться и говорит своим ангелам: «Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом моим во веки».[8] Затем Бог говорит архангелу Михаилу: «Возьми Еноха, и сними с него земные одежды, и помажь елеем многоценным, и облеки в ризы славы». Михаил так и делает. Енох размышляет о своем преображении от первого лица: «И оглядел я всего себя: и стал я, как один из Славных, и не было на вид различия». В результате этой «ангелификации», если мы можем так выразиться, лицо Еноха становится таким сияющим, что никто не мог взглянуть на него (37.2), и он больше не нуждается в еде или сне (23.3; 56.2). Иными словами, он приобретает одинаковые черты с ангелом.

Нечто похожее, как утверждается, произошло с Моисеем. Смерть Моисея описана в Библии в загадочных выражениях: мы узнаем, что он умер в одиночестве, и никто так и не узнал, где находится место его погребения (Втор 34:5–6). Более поздние авторы полагали, что он был взят на небо, чтобы пребывать там. Так, из апокрифической Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, мы узнаем, что Бог «сравнял его (Моисея) в славе со святыми и возвеличил его делами на страх врагам» (Сир 45:1–5). Таким образом, он стал равен ангелам. Некоторые авторы считают Моисея стоящим даже выше ангелов, как в книге, приписанной человеку, известному под именем Иезекииль Трагик, который указывает, что Моисею был вручен скипетр, и затем его пригласили воссесть на трон, увенчав его голову диадемой, так что даже звезды склонились перед ним. Вспомним, что звезды считались самыми могущественными из ангелов. Здесь они оказывают почтение Моисею, который был преображен в существо еще более великое, чем они сами.

Подводя итог нашим находкам на данный момент, скажем следующее. Ангел Господень иногда представлен в Библии как сам Господь Бог, и время от времени он появляется на земле в человеческом облике. Другие ангелы – члены божественного совета – названы богами, однако превращены в смертных. Есть и такие ангелы, которые появляются на земле под видом людей. Что еще важнее, некоторые иудейские тексты говорят о людях, ставших в момент кончины ангелами – или даже существами, превосходящими ангелов и достойными поклонения. Сущностная связь этих находок с нашим вопросом, каким образом Иисус стал считаться

божеством, уже должна понемногу становиться ясной. В одной из важных работ по первоначальной христологии исследователь Нового Завета Ларри Хуртадо приводит следующий ключевой тезис: «По моему суждению, домыслы об ангелах в целом и других видах божественного посредничества… предоставили ранним христианам основную схему, позволявшую поместить воскресшего Христа рядом с Богом, не отклоняясь при этом от собственной монотеистической традиции».[9] Иными словами, если люди могли быть ангелами (а ангелы – людьми), и если ангелы в свою очередь могли быть богами, а верховный ангел – даже самим Богом, то для того, чтобы сделать Иисуса божественным, достаточно просто представить его как ангела в человеческом обличии.

Божественные существа, родившие полубогов

В главе 1 мы выявили одну из общих тем в языческой мифологии: божественные мужи или полубоги, родившиеся от союза смертной женщины и божества (например, похотливого Зевса). Разумеется, в иудейских текстах мы подобных вещей не встречаем, поскольку человеческие страсти, такие, как сексуальное влечение или похоть, как правило, считались совершенно недостойными Бога Израиля. Гнев и ярость – да, половая любовь – нет, особенно если она была сопряжена с такими скандальными действиями, как изнасилование.

Тем не менее некие отдаленные аналоги этим рассказам можно найти даже в текстах иудаизма – не о самом Боге, но о его ближайших прислужниках, «сынах Божиих», или ангелах, которые иногда вступали в интимную связь с земными женщинами и имели от них потомков, наделенных сверхчеловеческой силой. Намек на это мы встречаем уже в первых главах книги Бытие.

Из удручающе короткого пассажа в Быт 6 мы узнаем, что «сыны Божии», взглянув на землю, увидели там прекрасных женщин и прониклись к ним желанием. «И брали их себе в жены, какую кто избрал» (6:2). Более того, «сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им» (6:4). Бог был недоволен таким поворотом событий и потому решил ограничить жизнь людей 120 годами, а вскоре после этого пришел к мысли избавиться от них всех, наслав на землю потоп, избежать которого удалось только Ною и его семье. Кем же были потомки от этих союзов сынов Божьих и смертных женщин? Мы читаем: «В то время были на земле исполины (*Nephilim*)», «сильные, издревле славные люди», которые и являлись их потомками (6:4). Само слово *Nefilim* означает «те, которые пали». В книге Числа они называются гигантами, которые когда-то населяли землю Ханаанскую (13:3). Если объединить все эти детали воедино, получается, что божественные существа – сыны Божьи – имели сексуальные отношения с земными женщинами, породив с ними полубогов-гигантов.

Я называю их «полубоги», во-первых, потому, что они были потомками от браков между божественными существами и смертными и, во-вторых, потому, что они не обитали на небесах, как другие божества. Однако они стоят выше прочих людей – гиганты, представляющие собой фантастических воинов, по вполне очевидным причинам. В качестве заметки на полях добавлю, что, на мой взгляд, чтобы сыны Божьи могли вступить в брачные союзы с земными женщинами, они должны были принять человеческий облик. Здесь мы опять встречаемся с божественными существами, принимающими человеческую форму и способными производить на свет другие сверхчеловеческие существа. Перед нами – иудейская версия языческих мифов.

Более полное изложение этого рассказа из книги Бытие можно найти в еще одном древнееврейском апокалипсисе, приписанном уже упоминавшемуся загадочному библейскому персонажу по имени Енох. Неканоническая *Первая книга Еноха* представляет собой собрание различных текстов, соединенных воедино более поздними редакторами. Первая часть книги,

называемая Книгой стражей, включает главы 1-36. По-видимому, первоначально она существовала отдельно от остальной части *Первой книги Еноха;* исследователи обычно датируют ее III веком до н. э. Значительная часть Книги стражей – это развернутое изложение краткого, но наводящего на раздумья эпизода из Быт 6; в *Первой книге Еноха* эти персонажи именуются стражами (главы 6-16). В отличие от Быт 6 здесь они, кроме того, прямо названы «ангелами».

В книге сказано, что таких падших ангелов было двести, и из нее мы даже узнаем имена их предводителей, среди которых такие могущественные ангелы, как Семйяза, Рамуел и Тамиел. Согласно рассказу, эти двести ангелов спустились на гору Ермон, выбрали себе каждый по жене и начали «входить к ним». Потомство, появившееся в результате этих союзов, и впрямь отличалось гигантскими размерами: говорится, что рост каждого составлял 450 футов (137 м 16 см). Естественно, что такие огромные существа были необычайно прожорливы: вскоре они уничтожили всю пищу и принялись есть людей. Не удивительно, что Бог был недоволен.

Эти ангельские существа, или стражи, занимались также и другими незаконными делами: они научили людей магии, медицине и астрологии – некоторым из искусств, считавшихся запретными, – а также познакомили их с металлургией, что позволило производить не только украшения, но и оружие. Трое из ангелов в небесах – Михаил, Гавриил и Суръйян (или Сари’эл) – видят все, что происходит на земле, и обращаются с жалобой к Богу. Бог в ответ насылает потоп, чтобы уничтожить гигантов и все живущее. Затем стражи связаны и брошены в отверстие пустыни, где им предстоит обитать во тьме в течение семидесяти поколений, пока в День Суда они не будут отправлены в неугасимый огонь. Еноху дается указание произнести над ними приговор: «Будучи духовными, святыми, в наслаждении вечной жизни, вы осквернились с женами, кровью плотскою родили детей, возжелали крови людей и произвели плоть и кровь» (3:44).[10] В этой иудейской версии божественные существа осуждаются как раз за то, что в языческой версии делал Зевс.

Далее текст поясняет: «И теперь исполины, которые родились от тела и плоти, будут называться злыми духами… Злые существа выходят из тел их» (15:8–9). Судя по всему, этот отрывок призван объяснить, откуда взялись те, кто впоследствии получил название демонов. И тут мы встречаем точку зрения еще ближе к той, которую мы находим в языческих мифах: потомки от союза божественных существ и людей – другие божественные существа, в данном случае демонические силы, терзающие мир.

Другие божественные личности, не являющиеся людьми

Есть и другие фигуры, помимо самого Бога, которые иногда описываются как божественные в древнееврейских источниках – как в самой Библии, так и в более поздних писаниях, относящихся ко времени жизни Иисуса и его последователей. Первая из них смоделирована на основе загадочного пассажа Писания, главы 7 Книги пророка Даниила, – личность, которая стала известной как Сын человеческий.

Сын человеческий

Книга пророка Даниила представляет собой нечто вроде иудейской версии Откровения Иоанна – книги, которая, по мнению современных фундаменталистов, содержит детальный план истории человечества вплоть до наших дней. Критически настроенные исследователи, однако, видят в ней нечто иное – книгу, написанную для своего времени и места. Предположительное время действия в Книге пророка Даниила – VI век до н. э., хотя исследователи уже давно пришли к выводу, что книга была написана не тогда, а несколькими столетиями позже, во II веке до н. э. Даниил предстает в повествовании как иудейский изгнанник, уведенный в плен в Вавилон – мировую империю, которая разрушила его родину в 586 году до н. э. В главе 7 Даниил описывает полученное им поразительное видение, в котором он видит четырех зверей, один за другим вышедших из моря. Каждый из них внушает ужас и трепет, и они производят опустошение на земле. Затем он видит «как бы Сына человеческого», идущего «с облаками небесными» (Дан 7:13). Эта фигура имеет форму не зверя, но человека, и возникает не из моря хаоса, но из царства Бога. Звери, причинившие такие разрушения на земле, преданы суду и лишены власти, а земное царство отдано «как бы Сыну человеческому».

Даниил не в состоянии разобраться в смысле видения, но к счастью – как это обычно случается в апокалиптических текстах, раскрывающих самые возвышенные небесные истины, – рядом оказывается ангел, чтобы истолковать его ему. Каждый зверь представляет одно из царств, которые, сменяя друг друга, господствовали в мире. В самом конце, после четвертого зверя, власть на земле будет передана личности, подобной человеку. Как говорит ангел, объясняя видение, царство будет отдано «народу святых Всевышнего» (Дан 7:27). Это может означать, что, подобно тому, как каждое из животных представляло одно из царств, то же относится и к «как бы Сыну человеческому». Звери – это последовательно сменявшие друг друга империи Вавилонии, Мидии, Персии и Греции, каждая из которых достигала мирового господства. Следовательно, «как бы Сын человеческий» должен олицетворять царство Израиля, которое будет восстановлено на прежнем месте и получит власть на земле. Некоторые толкователи полагали, что, поскольку звери могли также представлять царей как глав соответствующих государств, то и человекообразная фигура, возможно, является ангельским существом, стоящим во главе народа Израиля.[11]

Однако, как бы ни понимать Книгу пророка Даниила в ее первоначальном контексте II века до н. э., очевидно, что со временем в некоторых иудейских кругах этот «как бы Сын человеческий» стал считаться будущим избавителем и судьей всей земли, который обрушит свою месть на врагов Божьих и дарует небесную награду тем, кто остался Ему верен. Эта личность стала известна, как (единственный в своем роде) «Сын человеческий». Нигде он не описывается более полно, чем в *Первой книге Еноха*, которую мы уже рассматривали выше применительно к Книге стражей (I *Ен* 1-36). Сын человеческий, в то же время – один из главных персонажей в другой части окончательной редакции *Первой книги Еноха*, главах 37–71, обычно

называемых также Книгой образов (или подобий).

Вокруг даты создания Книги образов ведутся споры. Некоторые исследователи относят эту часть книги к концу I века н. э., но, вероятно, большая их часть датируют ее более ранним временем, вероятно, периодом жизни самого Иисуса.[12] Впрочем, для наших целей точная дата не особенно важна. Что действительно имеет значение, так это возвышенный характер Сына человеческого. В Книге образов много говорится о величии и славе этой личности, предстающей теперь скорее как божественное существо, чем, скажем, как народ Израиля. Говорится, что «прежде чем солнце и знамения были сотворены, прежде чем звезды небесные были созданы, Его имя было названо пред Господом Духов» *(1 Ей* 48:2–3). Нам также сказано, что «пред Ним упадут и поклонятся все, живущие на земле». Еще до творения Сын человеческий был сокрыт пред самим Богом, но он всегда был Божьим избранником, и именно он открыл Божью мудрость святым и праведным – которые будут спасены «во имя Его», так как он «становится отмстителем за их жизнь» (48:2–7).

В конце времен, когда все мертвые будут воскрешены, именно он, «Избранник», воссядет на престоле Бога (51:3). С этого «престола славы» он будет «судить все деяния святых ангелов на небе и взвесит их поступки на весах» (61:8). Он сам вечен: «И отныне не будет там ничего тленного, ибо Он, Сын Мужа, явился» и «всякое зло исчезнет и прейдет пред Его лицом» (69:79). Он «поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов и развяжет узды сильных, и зубы грешников сокрушит. И Он изгонит царей с их престолов и из их царств, ибо они не превозносят Его, и не прославляют Его, и не признают с благодарностью, откуда досталось им царство» (46:2–6).

В одном месте этот космический судья всей земли назван Мессией – термин, который мы рассмотрим подробнее в следующей главе. Сейчас же достаточно отметить, что этот термин происходит от еврейского слова со значением *помазанник*, которое первоначально использовалось для царя Израиля, помазанника Божьего (т. е. избранного Богом и находящегося под Его покровительством). Здесь же правитель, помазанный Богом, не простой смертный, но божество, существующее предвечно и восседающее на престоле рядом с Богом – тот, кто будет судить грешников и праведников в конце времен. Другими словами, он возвышен до статуса Бога и функционирует как божественное существо, осуществляющее правосудие Божье на земле. Это и в самом деле очень высокий статус, по сути самый высокий из возможных после самого Господа Бога. Поразительно, что позднее добавление к Книге образов, главы 70–71, идентифицирует этого Сына человеческого не с кем иным, как с Енохом. Согласно этой более поздней точке зрения, человек, простой смертный, вознесен до самого высокого статуса – рядом с Богом.[13] И в качестве вознесенного существа Сын человеческий почитается и прославляется праведниками.

Две силы на небесах

Раньше я уже отмечал, что предписания против поклонения ангелам, разбросанные по древнееврейским текстам, предполагают, что ангелам действительно поклонялись – иначе не было бы никакого смысла запрещать подобную практику. Теперь же мы видели, что Сын человеческий также пользовался почитанием. Легко сделать вывод, что любой, восседающий рядом с Богом на престоле в Небесном царстве, достоин поклонения. Если вы готовы склониться и пасть ниц перед земным царем, тем более уместно сделать то же самое в присутствии космического судьи всей земли.

В своем интересном и убедительном исследовании Алан Сегал, специалист по раннему иудаизму, показывает, что ранние раввины были особенно озабочены точкой зрения, широко

распространенной в иудейских кругах, что рядом с Богом на небесах существовала и вторая власть на божественном престоле. Следуя источникам, Сегал называет этих двоих – Бога и другого рядом с ним – «двумя силами на небесах».[14] Сын человеческий, чью личность мы только что рассмотрели, мог быть одной из таких божественных фигур, поскольку он делил статус и власть с Богом. Но, по-видимому, существовали и другие претенденты на столь высокую честь, и раввины, стремившиеся контролировать мысли и верования других иудеев, были крайне обеспокоены подобными взглядами – до такой степени, что считали нужным нападать на них. Их нападки возымели свое действие, заставив умолкнуть – в большей или меньшей степени – тех, кто этих взглядов придерживался.

Тщательный анализ Сегала показывает, что те, кто разделял «еретические» представления о двух властях, считали вторую власть либо ангелом того или иного рода, либо мистическим проявлением одного из божественных качеств, считавшимся в определенном смысле равным Богу (о чем подробнее будет сказано далее). Они придерживались этих представлений на основании их собственной интерпретации некоторых пассажей из Библии – например, тех, в которых Ангел Господень описывался как носящий имя самого Бога, или же Дан 7, со ссылкой на «как бы Сына человеческого» – личности, независимой от Бога, которой дарованы вечное владычество и царство. Есть и другие пассажи, которые могли послужить основой для доктрины двух властей, например Быт 1:26, где Бог, творя людей, говорит: «Сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему». Почему Бог говорит здесь во множественном числе – «сотворим» и «Нашему»? Согласно ереси двух властей, потому что рядом с ним находилась другая божественная личность – возможно, та самая личность, которую «старейшины Израилевы» видели восседающей на божественном престоле в Исх 24:9-10. Эта личность названа «Богом Израилевым», но люди в действительности *видели* его. В другом месте той же книги Исход прямо сказано, что никто не может видеть Бога и остаться в живых (Исх 33:20). Тем не менее они видели Бога и остались в живых. Следовательно, они должны были видеть вторую власть, а не самого Бога.

Раввины второго, третьего, четвертого и последующего столетий нашей эры осуждали подобные взгляды как еретические. Но опять же сам факт, что они их осуждали, свидетельствует о том, что другие евреи их разделяли, раз раввины подвергали их таким нападкам. И вероятно, таких евреев было немало. Сегал высказывает предположение, что история этой ереси может быть прослежена вплоть до самой Палестины I столетия христианской эры и что очевидной мишенью для таких взглядов могли быть именно христиане, которые – как мы увидим – возвысили Христа до уровня Бога. Однако ереси двух властей придерживались не только христиане, но и отвергавшие христианство иудеи, на основе их интерпретации некоторых пассажей из Еврейской Библии.

Божественные ипостаси

Исследователи порой употребляют технические термины без всякого повода, за исключением тех случаев, когда исследователям полагается использовать технические термины. Так, когда я учился в магистратуре, мы часто спрашивали не без язвительности, зачем пользоваться хорошим английским словечком, когда его можно заменить непонятным латинским или немецким, означающим то же самое? Однако есть такие редкие термины, которые просто невозможно адекватно перевести в достаточно простых и понятных выражениях, и слово «ипостась» *(греч.* hypostasis, *мн.ч.* hypostases) принадлежит к их числу. Возможно, наиболее близким по смыслу термином будет *персонификация* – но даже это слово не передает всех его оттенков, к тому же и его не часто услышишь, стоя в очереди в продуктовом магазине.

Термин *ипостасв* происходит из греческого языка и прилагается обычно к сущности или содержанию той или иной вещи. В том контексте, в котором я употребляю его здесь, этот термин относится к какому-либо качеству или атрибуту Бога, который начинает вести свое собственное существование, независимое от Бога. Представьте себе, например, что Бог мудр. Это значит, что Он обладает мудростью. А это, в свою очередь, значит, что мудрость есть нечто, чем Бог «обладает» – нечто независимое от Бога, что находится в Его владении. Если это так, то можно вообразить себе мудрость как существо, отдельное от Бога; а поскольку речь идет о мудрости Бога, последняя является своего рода божественным существом наряду с Богом, которое также находится внутри Бога и представляет собой часть Его сущности – часть того, что есть Бог.

Как выясняется, некоторые еврейские мыслители представляли себе Премудрость Божью именно так – как одну из ипостасей, как элемент Его сущности, который в одном смысле слова вел независимое от Бога существование, а в другом – полностью принадлежал Ему. Премудрость была изначально с Богом как божественная сущность и могла считаться Богом (поскольку была именно Божьей Премудростью). В древнееврейских писаниях обсуждаются и другие ипостаси, но здесь я ограничусь двумя – Премудростью и тем, что иногда рассматривалось как внешняя манифестация Премудрости, Словом Божьим (по-гречески *Logos).*

Премудрость

Мысль о том, что Премудрость могла быть божественной ипостасью – то есть одним из аспектов Бога, который существует отдельно от Бога и вместе с тем является Богом, – коренится в одном интригующем пассаже из Еврейской Библии, Притч 8. Здесь Премудрость, изображенная говорящей от первого лица, утверждает, что была сотворена Богом самой первой:

Господь имея меня началом пути Своего,
прежде созданий Своих, искони;
от века я помазана, от начала, прежде бытия земли…
Я родилась прежде, нежели водружены были горы,
прежде холмов (8:22–23, 25).

И затем, уже после того, как была сотворена Премудрость, Бог создал небеса и землю. В действительности Он сотворил все с помощью Премудрости, которая трудилась вместе с ним:

Когда Он уготовлял небеса, я была там.
Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда утверждал вверху облака,
когда укреплял источники бездны…
тогда я была при Нем художницею,
и была радостью всякий день,
веселясь предлицем Его во все время,
веселясь на земном кругу Его,
и радость моя была с сынами человеческими (8:27–28, 30–31).

Бог сотворил все вещи в своей премудрости, поэтому Премудрость может рассматриваться как своего рода соучастница в творении. Более того, подобно тому как Бог вдохнул жизнь во все вещи, жизнь приходит также и через Премудрость:

Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь,
и получит благодать от Господа;
а согрешающий против меня наносит вред душе своей:
все ненавидящие меня любят смерть (8:35–36).

Разумеется, можно прочесть этот пассаж, и не думая о Премудрости как о своего рода персонификации одного из аспектов Бога, существующей отдельно от Него и наряду с Ним. Это может быть просто метафорическим выражением той идеи, что мир представляет собой удивительное место и что его творение укоренено в мудром всеведении Бога, создавшего все вещи такими, какими они должны быть. Более того, если ты осознаешь премудрость, лежащую в основе творения всех вещей, и живешь в согласии с этим знанием, то будешь наслаждаться счастливым и полнокровным бытием. Однако некоторые иудейские читатели понимали этот пассаж в более буквальном смысле слова и воспринимали Премудрость как реальное существо, говорящее от своего имени – одно из проявлений Бога, существующее рядом с ним.

Эта точка зрения привела ряд еврейских мыслителей к возвеличиванию Премудрости как одной из божественных ипостасей. Нигде это не видно с большей ясностью, чем в одном из иудейских апокрифов, называемом Книгой премудрости Соломона. Данная книга приписывается самому царю Соломону – как утверждается в Библии, мудрейшему из когда-либо живших людей, – но в действительности она была написана спустя много столетий после его кончины. В особенности в главах 7–9 мы находим хвалебную песнь в честь Премудрости, которая есть «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя… отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его» (Прем 7:26; Премудрость именуется «она» – или даже «Госпожа Премудрость» – поскольку греческое слово, означающее мудрость, женского рода); «она таинница ума Божия и избирательница дел Его» (8:4).

Здесь также говорится о том, что Премудрость «присуща была, когда Ты (т. е. Бог) творил мир» – более того, она восседает рядом с Богом на престоле (9:10). Именно Премудрость принесла спасение Израилю во время Исхода и после него, в течение всей истории народа (главы 10–11). Интересно, что Премудрость здесь совершает не только дела, которые Еврейская Библия приписывает Богу (творение, Исход), но и те, которые приписываются «ангелу Господню» – например, спасение Лота, племянника Авраама, из огня, разрушившего Содом и Гоморру в Быт 19 (10:6).

Следовательно, в определенном смысле Премудрость может рассматриваться как ангел – один из высочайших ангелов, или даже как сам Ангел Господень, однако в качестве ипостаси она представляет собой нечто иное. Это один из аспектов Бога, который, как считалось, существовал рядом с Богом, и, как Бог, был достоин прославления и почитания, подобающего

самому Богу.

Слово

В некоторых отношениях самой трудной для дискуссии из всех божественных ипостасей стало Слово – или по-гречески *Logos*. Объясняется это тем, что данный термин имеет долгую, славную и сложную историю развития за пределами иудаизма в среде греческих философов. Подробное рассмотрение философских размышлений на тему Логоса потребовало бы отдельного исследования,[15] но я могу сказать здесь достаточно, чтобы дать общее представление о предпосылках его использования в философских кругах иудаизма. В особенности это относится к самому знаменитому из еврейских философов древности, Филону Александрийскому (20 год до н. э. – 50 год н. э.).

Древнегреческие философы, известные как стоики, вели долгие дискуссии по поводу божественного Логоса. *Logos* означает «слово» – как единицу речи, – но это понятие могло нести и более глубокие и тонкие коннотации и нюансы. Именно от него, по-видимому, произошло слово *логика*, и, кроме того, *Logos* может означать разумное основание или *резон* — как в выражениях «тут есть свой резон» или «эта точка зрения вполне резонна». Стоики верили, что Логос – разумное основание – был божественным элементом, пронизывающим все бытие. И действительно, во всех вещах есть своя логика, и если ты хочешь постичь этот мир – или, что еще важнее, узнать, как лучше прожить свою жизнь в этом мире, – тогда ты должен постараться понять логику, лежащую в его основе. Оказывается, это возможно, потому что Логос не только неотъемлемая часть природы, но и присутствует в нас как в разумных человеческих существах. Мы сами наделены частицей Логоса, и когда мы используем свой разум для постижения мира, мы можем его понять. Если мы понимаем мир, то можем узнать, как в нем жить. А если мы будем следовать полученному знанию, то сможем сделать наши жизни поистине гармоничными, мирными и богатыми. Но если мы не в состоянии постичь, что такое мир и как он работает, и если мы не живем в гармонии с ним, то участь наша будет плачевной, не лучше, чем у безгласных животных.

Мыслители, считавшие себя прямыми наследниками великого философа V века до н. э. Платона, развили идею Логоса в другом направлении. В платонической мысли имеет место четкое разделение между духовной реальностью и материальным миром. Но как может нечто, относящееся к сфере чистого духа, иметь контакт с тем, что сугубо материальное? Чтобы это произошло, нужно некое связующее звено, своего рода посредник, соединяющий дух и материю. Для философов-платоников Логос и есть этот посредник. Именно божественный Логос позволяет божественному взаимодействовать с небожественным, духу – с материей.

Логос присутствует и в наших физических телах, так что мы тоже можем чувствовать связь с божественным, несмотря на нашу укорененность в материальном мире. В некотором смысле дорога к счастью и полноте бытия лежит в отказе от материальных привязанностей и стремлении достичь духовных высот. Среди всего прочего это означает, что мы не должны быть слишком привязаны к телам, в которых обитаем. Мы привязываемся к ним, предаваясь плотским удовольствиям и считая эти удовольствия наивысшим благом. Однако это не так. Любое удовольствие просто заставляет нас желать большего и тем самым удерживает в материальном мире. Нам нужно выйти за пределы материального, если мы хотим обрести подлинный смысл и полноту жизни. А это означает получить доступ к Логосу Вселенной посредством той его частицы, которая находится внутри нас.

Для иудейских мыслителей, хорошо знакомых со своими писаниями, было в некоторых отношениях довольно просто связать их с соответствующими идеями платоников и стоиков. В

Еврейской Библии Бог творит все через слово: «И *сказал* Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт 1:3). Процесс творения осуществляется благодаря Богу, изрекающему свое слово или Логос. Логос исходит от Бога, и поскольку он принадлежит Богу, то в определенном смысле – тоже Бог. Но едва слово изречено, оно существует независимо от Бога, как самостоятельная сущность. Последняя иногда мыслилась как личность, отдельная от Бога. Логос, таким образом, стал рассматриваться в определенных иудейских кругах как ипостась. Уже в Еврейской Библии «слово Господне» иногда идентифицировалось с самим Богом (см., например, 1 Цар 3:1, 6). В руках Филона Александрийского, глубоко проникшегося в особенности платонической традиции, Логос стал ключевым фактором в понимании как Бога, так и мира.

Филон считал Логос величайшим из всех существ, образом Бога, согласно которому и которым была создана вселенная. Логос Бога в особенности служил парадигмой для сотворения людей. Легко увидеть, что здесь Логос берет на себя функции, ранее приписанные Премудрости, которая рассматривалась как создательница и устроительница всех вещей. В определенном смысле слова Логос «рожден» от Премудрости. Если мудрость – это то, чем люди обладают внутри себя, то Логос – это внешнее проявление мудрости, когда личность изрекает слово. Таким образом, согласно этому пониманию, Премудрость дает рождение Логосу – верование, которое разделял и сам Филон. Более того, чем разум является для тела, тем Логос является для мира.

Поскольку Логос – это Логос Божий, он сам по себе божествен и может называться божественными именами. Так, Филон называет Логос «образом Бога», «Именем Бога» и «первородным Сыном» (см., например, О *сельском хозяйстве*, 51).[16] В одном месте он указывает, что Бог «дарует титул «Бога» своему верховному Логосу» (О *сновидениях* 1.230). А так как Логос – это Бог, и Бог – это Бог, Филон иногда говорит о «двух богах», а в одном месте именует Логос «вторым Богом» (*Вопросы на книгу Бытие*, 2.62). Однако для Филона есть разница между «Богом» и «одним из богов» (в греческом языке между о *theos* — то есть Богом, с определенным артиклем, и *theos* — то есть просто «богом», без артикля). Логос является последним.

Как божественное существо, отдельное от Бога, Логос, очевидно, напоминает Ангела Господня, уже обсуждавшегося в начале данной главы. Филон иногда прямо отождествляет Логос с Ангелом Господним (см., например, О *перемене имен*, 87, О *сновидениях*, 1.239). Когда Бог становится видимым людям, в действительности это есть проявление его Логоса. Здесь мы наблюдаем явное воздействие на Филона платонической мысли в сочетании с его собственным знанием

Писания. Бог не вступает в прямой контакт с материальным миром, но делает это через посредство своего Логоса. Бог не говорит с нами прямо, но обращается к нам через свой Логос.

Суммируя сказанное выше, для Филона Логос – бесплотное существо, независимое от Бога, но отражающее его способность к мышлению; от случая к случаю этот Логос в действительности становится божественной личностью, являющейся в человеческом облике, чтобы люди могли осознать его присутствие и взаимодействовать с ним. Это еще одно божественное существо, с одной стороны, отдельное от Бога, а с другой – являющееся самим Богом.

Люди, ставшие богами

Для тех, кто желает узнать, каким образом Иисус мог стать Богом в рамках иудаизма – религии, настаивавшей на строгом монотеизме, – еще более важными представляются тексты, в которых не только ангелы, ипостаси и другие божественные сущности, но и люди могут называться Богом. Оказывается, подобные пассажи можно встретить даже в самой Библии. Точно так же, как в языческих кругах император считался одновременно сыном бога и, в некотором смысле, самим богом, так и в древнем иудаизме царь Израиля считался одновременно Сыном Божьим и – как это не удивительно – самим Богом.

Царь Израиля

Нет ничего спорного в утверждении, что царь Израиля мыслился находящимся в уникально близких отношениях с Богом и в этом смысле слова рассматривался как Сын Божий. Эта точка зрения встречается повсюду в Еврейской Библии. Ключевой пассаж появляется во 2 Цар 7. К этому моменту в повествовании Израиль уже имел двух царей: один из них – Саул, отношение к которому рассказчика весьма неоднозначно, а другой – великий царь золотого века Израиля, Давид. Несмотря на многочисленные добродетели Давида, у него имелось и немало пороков, и поэтому, когда он выразил желание построить Богу храм, Бог не дал ему разрешения. Предыстория этого события сводится к тому, что с дней Исхода, имевшего место двумя столетиями раньше, Израиль совершал свое служение Богу в переносном святилище – огромной палатке, или скинии. Теперь же, когда народ Израиля прочно обосновался на Земле Обетованной, Давид хочет построить постоянное обиталище, «дом» для Бога. Однако Бог отвечает ему отказом. Вместо этого Он сам устроит (метафорически) «дом» Давиду. У Давида родится сын (имеется в виду Соломон), который и построит храм Богу, и от этого сына Бог воздвигнет «дом» – то есть династию – Давиду. Более того, этот сын Давида будет избран Богом и признан им в качестве собственного приемного сына: «Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар 7:12–14).

Идея, что Бог берет царя в качестве приемного сына, согласуется с другими случаями использования выражения «Сын Божий» в Еврейской Библии. Мы же видели, что ангельские существа, члены божественного совета, были названы сынами Всевышнего. Эти божественные существа находились в особенно близких отношениях с Богом в качестве Его советников, слуг и посланников – даже если некоторые из них порой впадали в немилость, как в том коротком эпизоде из Быт 6. Более того, сам народ Израиля иногда назывался «сыном» Бога, как в Ос 11:1 – «Из Египта вызвал (Я) сына Моего». Здесь, опять же, Израиль именуется «сыном» Бога потому, что находится в уникально близких отношениях с Богом и таким образом представляет собой объект его особенной любви и благоволения; более того, именно через посредничество Израиля Бог осуществляет свою волю на земле.

То же относится и к царю, который, находясь во главе народа Израиля, имеет статус «Сына» Бога в еще более частном смысле слова. В Пс 88/89, где псалмопевец говорит о том, что Давид был помазан Богом (то есть в прямом смысле слова помазан маслом в знак особого благоволения Бога, стих 21), царь называется «первенцем» Бога, стоящим «превыше царей земли» (стих 28). Еще более примечателен Пс 2, в котором Бог обращается к царю – предположительно во время церемонии коронации, когда он получал помазание елеем – со словами: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (стих 7). В данном случае царь не просто усыновлен Богом, но в действительности *рожден* от Бога. Сам Бог вызвал его к жизни.

Сын человека – человек, точно так же, как сын пса – пес, а сын кота – кот. В таком случае кто же тогда сын Бога? К удивлению многих невнимательных читателей Библии, оказывается, что в ней есть пассажи, прямо ссылающиеся на царя Израиля как на божественное существо, как на Бога.

Специалист по Еврейской Библии Джон Коллинз указывает на то, что это представление, судя по всему, восходит к египетским взглядам на фараона как на божество.[17] Даже в Египте, где фараон был богом, это не означало, что он стоял на одной ступени с великими богами – не в большей степени, чем римский император считался равным Юпитеру или Марсу. Но, тем не менее, он был богом. Как мы уже видели, и в египетских, и в римских кругах существовали разные уровни божественности, и то же самое относится к еврейским кругам. Так, мы встречаем описания царя Израиля в чрезвычайно возвышенных терминах, которые могут поразить читателя, привыкшего думать – на основе образа мышления, получившего развитие с IV века христианской эры, – что между Богом и людьми существует непреодолимая пропасть. Тем не менее даже здесь, в самой Библии, царь назван Господом и Богом.

Возьмем, к примеру, Пс 109/110:1: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Первый термин, переводимый как «Господь» и обычно печатающийся в английских изданиях Библии заглавными буквами – это еврейское имя Бога YHWH, часто произносимое как Яхве. Четыре буквы, составляющие это имя, в традиционном иудаизме считались настолько священными, что никогда не произносились вслух (и не произносятся до сих пор). Иногда они называются *Тетраграмматон* (;*греч*. «четыре буквы»). Второй же, тоже переведенный как «Господь», соответствует другому слову, *adn (=adonai* или *adoni),* которое было обычным обозначением для Господа Бога, но также могло использоваться, например, рабом при обращении к своему господину. Поразительно то, что YHWH обращается к «Господу моему» со словами «седи одесную Меня». Любое существо, восседающее на престоле рядом с Богом, разделяет славу, честь и поклонение, подобающие самому Богу. Здесь не возникает вопроса об идентичности или абсолютном равенстве – царь, восседающий «одесную» (по правую руку) Бога, все же не сам Бог. Это очевидно следует из следующих стихов: Бог поразит врагов царя за него и положит их к его ногам. Однако он сделает это для того, кого превознес до уровня своего собственного престола. Царь предстает здесь как божественное существо, живущее в присутствии Бога, превыше всех прочих творений.

Еще более поразительный текст – Пс 44/45:7–8, где к царю обращаются в необычайно возвышенных выражениях, как к Богу:

Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты —
жезл царства Твоего.
Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие,
посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости
более соучастников Твоих.

Очевидно, что тот, к кому здесь обращаются «Боже» *(Elohim)* – не Бог Всемогущий, но царь. Это следует из сказанного ниже: Бог Всемогущий – Бог царя, помазавший его елеем (маслом), что представляло собой обычный ритуал во время коронации. Итак, сам Бог помазал царя и превознес его над всеми прочими, вплоть до уровня божества. Царь – в определенном смысле слова – Бог. Очевидно не равный Богу Всемогущему (ибо разделение даже здесь проведено четко), но, тем не менее, Бог.

Еще более удивительный пример приводится в Книге пророка Исайи, глава 9, где прославляется дарование народу нового царя. Любой, кто знаком с *Мессией* Генделя, без труда узнает слова, но, в отличие от Генделя, этот пассаж из Исайи имеет отношение скорее не к

рождению царя как таковому, но к его рождению как сына Божьего – то есть, другими словами, к его коронации. Во время коронации «младенец» дается народу – то есть царь становится «Сыном» Бога. Но самое примечательное то, что говорится об этом царе далее:

Ибо младенец родился нам – Сын дан нам;
владычество на раменах Его,
и нарекут имя Ему: Чудный, Советник,
Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира.
Умножению владычества Его и мира нет предела
на престоле Давида и в царстве его (Ис 9:6–7).

То, что этот пассаж ссылается на царя Израиля, становится ясным из последнего стиха. Речь идет о царе из династии Давида; большинство исследователей полагают, что это современник пророка Исайи, царь Езекия. Он назван «Сыном» Бога, наделенным огромным авторитетом, который принесет вечный мир. Однако эта личность не отождествляется с Богом Всемогущим, ибо его владычество будет постепенно «умножаться», а ведь трудно представить себе Бога не обладающим окончательным, безусловным и непререкаемым владычеством с самого начала. Тем не менее эпитеты, отнесенные к царю, и впрямь поразительны. Он назван «Богом крепким» и «Отцом вечности». Как сын Бога он превознесен на уровень Бога и разделяет его статус, власть и могущество – до такой степени, что он сам может быть назван Богом.

Моисей как Бог

Интересно отметить, что в древнееврейских не только царь Израиля, хотя и бывший обычным человеком, наделялся божественным статусом и удостаивался титула «Бог», но и великий спаситель и законодатель народа, Моисей. Корень этой традиции следует искать в самом Пятикнижии, или Торе, в интригующем пассаже из Исх 4. Бог поручает Моисею отправиться к египетскому фараону и потребовать от него освободить порабощенный народ Израиля. Моисей сначала противится приказаниям Бога, утверждая, что он – не искусный оратор: «Я тяжело говорю и косноязычен» (Исх 4:10). Бог не принимает его оправданий: Он сам «дает уста человеку». Моисей продолжает сопротивляться, и тогда Бог, наконец, предлагает компромисс: брат Моисея, Аарон, будет сопровождать его и говорить за него все то, чему его научит Моисей. И далее Бог делает следующее поразительное заявление: «И будет говорить он (Аарон) вместо тебя к народу; итак он будет твоими устами, а ты будешь ему вместо Бога» (Исх 4:16). Здесь Моисей хотя и не приравнивается прямо к Богу, но, как сказано, возьмет на себя *функции* Бога. Именно он будет доносить до Аарона весть от Бога, которую тот передаст фараону, и в этом смысле станет для него «вместо Бога».

Некоторые евреи более позднего времени развили эту идею дальше, утверждая, что Моисей сам был, по сути, божеством. Самое очевидное выражение этой точки зрения содержится в трудах уже упомянутого выше Филона Александрийского. Филон, как мы видели, глубоко проникся греческой философской мыслью и стремился в особенности показать, как иудейское писание, если его должным образом истолковать при помощи аллегории или образов, представляет и подкрепляет собой учения выдающихся греческих философов (или, вернее, как эти учения греческих философов уже обнаруживаются в Еврейской Библии). Иудаизм для Филона представлял собой все лучшее, чему когда-либо учили величайшие мыслители мира.

Филон был необычайно плодовитым писателем, и до нас дошли многие его произведения, включая биографию Моисея, восхвалявшую великого законодателя евреев как высокообразованного и проницательного человека. В этой и в других своих работах Филон

превозносит как самого Моисея, так и глубоко философский в своей основе Закон, который он провозгласил. Для Филона Моисей был «величайшим и совершеннейшим из всех когда-либо живших людей» (О *жизни Моисея*, 1.1). Интерпретируя приведенный выше пассаж, Исх 4:16, Филон указывает на то, что Моисей казался другим божеством – хотя и не был Богом по своей сути (О *том, что худшее склонно нападатв на лучшее*, 161–162). Здесь Филон играет с идеей, что существует несколько уровней божественности. По сути, он считает, что Моисей в течение всей своей жизни постепенно становился божественным (О *жертвоприношениях Авеля и Каина*, 9-10). Поскольку Моисей был пророком и другом Бога, «из этого следует, что он естественным образом воспринял часть самого Бога и Его владений в той мере, в какой имел в них нужду» (О *жизни Моисея*, 1.156). Вот почему некоторые люди задавались вопросом, обладал ли Моисей обычным человеческим рассудком или, скорее, «божественным разумом» *(О жизни Моисея,* 1.27).

В Еврейской Библии Моисей получает Закон непосредственно из рук Бога, ибо лишь он один восходит на гору Синай для беседы с Богом (Исх 19–20). Филон полагал, что поскольку Моисей был удостоен созерцать Бога, он также «наслаждался еще более близким общением с Отцом и Создателем всей вселенной» (О *жизни Моисея*, 1.158). В результате Моисей становится наследником Бога: он должен получить в свое наследие «весь мир» (О *жизни Моисея*, 1.157). Более того, несмотря на то что Моисей не был Богом Всемогущим, он, согласно Филону, «назван богом и царем всего народа» *(О жизни Моисея,* 1.158). Здесь, как мы видим, Моисей именуется точно так же, как царь Израиля, и, в совершенно ином контексте, римский император: богом.

Подобно другим людям, пользовавшимся исключительным благоволением Бога и находившимся с ним в особо близких отношениях – до такой степени, что сам Моисей мог в определенном смысле считаться божественным, – в конце жизни Моисей был вознесен Богом на небо и наделен бессмертием: «Когда он уже готов был оставить этот мир и отправиться на небеса, чтобы обрести там свое жилище, и покинуть эту смертную жизнь, чтобы стать бессмертным, Отец, призвавший его, изменил его из двойственного существа, состоящего из духа и плоти, в единый по природе организм, преобразив его полностью в сияющий, подобно солнцу, разум» (О *жизни Моисея*, 2.228).

Или, как с еще большей выразительностью утверждает Филон в другом месте: «Отринув и оставив позади все смертные узы, он был преображен в божество, чтобы все люди могли войти в Божью семью и стать поистине божественными» *(Вопросы на книгу Исхода*, 3.29). Здесь, опять же, мы видим близкий еврейский аналог тому, что уже встречали в языческих источниках: могущественный, мудрый и великий человек вознагражден после своей жизни, будучи причислен к богам. Временами Филон заходит даже дальше и изображает Моисея в виде предвечного божественного существа, которое время от времени спускается на землю: «И даже поселив (Моисея) среди тварей земных и дав ему общаться с ними, Господь не наделил его обычной добродетелью правителя или царя, но поставил его богом, подчинив ему и отдав в рабство всю область телесную и предводителя ее – ум» (О *жертвоприношениях Авеля и Каина*, 8-10).

Божественные мужи в иудаизме

Возможно, для читателей не было большим сюрпризом узнать, что язычники, придерживавшиеся самых разнообразных политеистических верований, полагали, что люди могут в определенном смысле становиться богами. Гораздо удивительнее для большинства людей открытие, что то же самое представляет собой истину и для иудаизма. Совершенно справедливо, что ко времени Иисуса и его последователей иудеи почти наверняка

придерживались монотеизма. Однако хотя они и верили в Единого и Всемогущего Бога, широкими кругами допускалось наличие и других божественных существ – ангелов, херувимов, серафимов, властей, господств, ипостасей. Более того, имело место ощущение некоей преемственности – а не только разрыва – между божественной и человеческой сферами. И еще существовал своего рода диапазон божественности: Ангел Господень уже в писании мог представать и как ангел, и как Бог. Ангелы были божественными существами, которым могли поклоняться, но иногда являлись на землю в человеческом обличье. Люди могли становиться ангелами, называться «Сын Божий» или даже «Бог». Это не означало, что они стояли наравне с единым Богом, сотворившим небо и землю, но что они могли делить с единым Богом некоторую часть его власти, статуса и могущества.

Таким образом, даже внутри строгого монотеизма могли присутствовать другие божественные существа, а также возможность наличия различных уровней божественности. И даже среди еврейских современников Иисуса не было ощущения полного разрыва, четкого разделения, непреодолимой пропасти между божественным и человеческим. Итак, если кто-то желает узнать, мог ли ангел считаться богом, нужно только спросить – «в каком смысле?» То же самое относится к людям. Если кто-либо – будь то царь или Моисей, или Енох, или Сын человеческий – считался Богом, требуется объяснить, в каком смысле слова это справедливо. Шла ли речь о человеке, признанном Богом в качестве приемного сына? Рожденном от смертной благодаря божественному вмешательству? Превращенном в ангела? Возвышенном до престола Бога, чтобы стать его соправителем? Или о чем-то ином?

Нам придется задать все эти вопросы, рассматривая раннехристианские взгляды на личность Иисуса. Да, утверждаю я, после смерти Иисуса вера в его воскрешение привела некоторых из его последователей к утверждению, что он был Богом. Но в каком смысле? Или, вернее, в каких *смыслах* (во множественном числе) – поскольку, как мы увидим, разные группы ранних христиан подразумевали под этим разные вещи.

Но, прежде чем мы приступим, нам нужно остановиться подробнее на человеке Иисусе – историческом Иисусе. Считали ли его последователи божественным, пока он странствовал по пыльным дорогам Галилеи? И что на этот счет думал он сам?

Глава 3

Считал ли Иисус себя богом?

Когда я посещал Библейский институт им. Дуайта Муди в середине 1970-х годов, от каждого студента в каждом семестре требовалось выполнять ту или иную работу в рамках христианского служения. Как и большинству моих однокурсников, мне не хватало для такой работы ни знаний, ни опыта, но, как мне думается, сам Муди верил в возможность обучения прямо на месте. Итак, в одном из семестров мы должны были посвящать два-три часа в неделю евангельской проповеди «от одного дома к другому», пытаясь с ходу обратить людей – фундаменталистская версия миссионерской деятельности у мормонов, которую мы также проводили по двое. В другом семестре я работал ночным консультантом на христианской радиостанции Муди. Люди звонили мне, задавая вопросы относительно Библии или различных событий в их жизни, а я должен был ответить на все – будучи всего лишь восемнадцати лет от роду. Затем я один день в неделю служил капелланом при госпитале графства Кук. Эта работа оказалась мне совсем не по плечу.

Позже, когда я учился на старших курсах, мой товарищ по комнате Билл и я решили, что хотим начать свое служение в качестве молодых пасторов при какой-нибудь церкви. Благодаря институту им. Муди мы сумели устроиться в превосходной церкви в Оук-Лоне, южном пригороде Чикаго. Это была церковь Троицы, принадлежавшая Евангелической церкви завета – небольшой деноминации, возникшей как шведское пиетистское движение, отколовшееся от лютеранства.

Билл и я ходили в церковь каждую среду и субботу по вечерам, а по воскресеньям – на целый день, занимаясь тем, чем обычно занимаются молодые пасторы – вели молитвенные группы, уроки Библии, различные светские мероприятия, ретриты и тому подобное. Билл делал это в течение года, я же оставался там в течение двух моих последних лет в Уитонском колледже, а в общей сложности провел в этой церкви три года. Там была замечательная группа подростков (учащихся средней школы и колледжа). Я до сих пор вспоминаю те дни с большой теплотой.

Пастор этой церкви был человеком глубоко верующим, мудрым и энергичным, динамичным проповедником и настоящим пастырем человеческих душ. Его звали Эван Горансон, и в течение всех трех лет он был моим наставником, обучая меня всем тонкостям христианского служения. Моей единственной проблемой с пастором Горансоном было то, что, на мой взгляд, он был уж слишком либерален. (В те дни даже Билли Грэм показался бы мне слишком либеральным.)

В качестве служителя пастор Горансон, бесспорно, был одним из добрейших людей на планете, и его гораздо больше заботила помощь людям в нужде (а таких всегда много в любое время в любой церкви), чем мелочные споры по поводу религии. Однако, по сути, он придерживался весьма традиционных, консервативных богословских взглядов.

Годы спустя, когда я работал над получением ученой степени в Принстонской семинарии, эта форма традиционного богословия перестала меня удовлетворять, и у меня возникли вопросы относительно некоторых из фундаментальных аспектов веры, включая вопрос о божественности Иисуса. За эти годы я уже успел заметить, что в Новом Завете Иисус нигде или почти нигде прямо не назван Богом. Я понял, что некоторые из авторов Нового Завета отнюдь не приравнивают Иисуса к Богу. На меня произвело впечатление то обстоятельство, что высказывания Иисуса, в которых он утверждает, что равен Богу, встречаются только в Евангелии от Иоанна, самом позднем и богословски насыщенном из четырех евангелий. Если бы Иисус действительно на каждом шагу называл себя Богом, неужели другие евангелия хотя бы не отметили столь важный факт? Или их авторы решили обойти этот вопрос стороной?

Мучительно пытаясь преодолеть эти богословские сомнения, я вернулся в Чикаго, чтобы посетить церковь Троицы и пастора Горансона. Я очень живо помню тот момент. Мы ехали в его автомобиле, и я начал рассказывать ему о своих сомнениях по поводу Библии и всего того, что я раньше считал святая святых.

Он слушал меня с сочувствием, поскольку всегда был куда большим либералом и куда меньшим доктринером. Его точка зрения состояла в том, что нам просто следует держаться основ. Он напомнил мне, что сказал Иисус: «Я – путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Меня» (Ин 14:6). И это все, что имело значение.

Тогда я спросил его: «Но что, если Иисус никогда не говорил этих слов?» Горансон был ошеломлен и захвачен врасплох, и, так как он и впрямь был хорошим пастором, к глазам его подступили слезы. Мне больно было это видеть, но что я мог поделать? Ты не можешь верить во что-либо только потому, что кто-то отчаянно желает, чтобы ты в это верил.

Вопрос, поставленный в этой главе, как раз и заключается в том, действительно ли Иисус говорил эти слова? Или же они были приписаны ему позже? Утверждал ли он, что сошел с небес и является единственным, кто может привести людей назад к Отцу? Говорил ли он о себе как о предвечном? Или что он равен Богу? Если да, у его последователей имелись веские причины делать то же самое – ибо сам Иисус их этому учил. Но если он не заявлял, что он – Бог, нам нужно будет найти другое объяснение, почему его последователи стали делать это после его смерти.

Исторический Иисус: проблемы и методы

Исчерпывающее исследование на тему исторического Иисуса потребовало бы от нас не только целой книги, но скорее даже серии книг, вроде объемного и впечатляющего исследования в четырех томах (с продолжением), опубликованного специалистом по Новому Завету и профессором университета Нотр-Дам Джоном Мейером, «Маргинальный еврей». Для тех, кто предпочитает более короткое знакомство с предметом, есть моя книга «Иисус: апокалиптический пророк нового тысячелетия», а также превосходные труды таких столпов науки, как Э.П. Сандерс, Геза Вермеш, Дейл Аллисон, Паула Фредриксен и многих других.[1] Все эти книги во многом разнятся друг от друга, не в последнюю очередь потому, что их авторы отличаются по своим религиозным убеждениям (или отсутствию таковых), характеру, происхождению и образованию. Однако они сходятся в одном: Иисус во время своего земного служения не объявлял себя божеством.

Причина, по которой мы нуждаемся в книгах такого рода, заключается в том, что евангелия просто не могут приниматься на веру, как дающие исторически надежное свидетельство о словах и делах Иисуса. Если бы евангелия представляли собой род заслуживающих доверия биографий, описывающих жизнь Иисуса такой, какой она была на самом деле, то тогда почти не было бы необходимости в библеистике, которая делает упор на знание древних языков (еврейского и греческого), подчеркивает важность исторического контекста жизни Иисуса в Палестине I века н. э., а также придерживается мнения, что полное понимание подлинного характера евангелий как исторических источников фундаментально важно для любой попытки установить, что в действительности говорил и делал Иисус. Нам было бы достаточно просто прочесть

Библию и принять все описанное в ней за реально происходившие события. Разумеется, именно такого подхода к Библии придерживаются фундаменталисты. И это одна из причин, почему вы не встретите фундаменталистов на переднем крае критической науки.

В нескольких коротких параграфах я хочу объяснить, почему критически настроенные исследователи думают иначе и какие именно подходы к изучению евангелий они отстаивают в свете того обстоятельства, что Новый Завет не дает нам стенографически точной записи слов Иисуса или идеальной картины его жизни.

Проблемы с евангелиями

Первое, что необходимо подчеркнуть – если мы хотим узнать о любом персонаже прошлого, нам нужно иметь источники информации. Это может показаться очевидным, но по какой-то непонятной причине, как только речь заходит об Иисусе, люди, как кажется, склонны думать, что они просто знают, кем он был, что говорил или что делал – как если бы они получили эти сведения путем односторонней диффузии из окружающей среды. В действительности, однако, все, что вы знаете (или думаете, что знаете) об Иисусе, происходит из какого-либо источника – либо кто-то вам рассказал, либо вы прочли то, что кто-то о нем написал. Но откуда эти люди взяли эти сведения, что делает их авторитетами и почему вы должны полагать, что они правы? Любой рассказ об Иисусе (как и о любом другом историческом персонаже) либо исторически точен (т. е. он действительно это сказал или сделал), либо выдуман, либо представляет собой сочетание того и другого. И единственный способ выяснить, исторически точна ли та или иная подробность жизни Иисуса, – это тщательное исследование наших источников информации. Источники, доступные вам, мне или вашему преподавателю в воскресной школе, одни и те же. Истории об Иисусе циркулировали в устной или в письменной форме еще со времен его жизни и смерти. Очевидно, что рассказы, впервые вошедшие в оборот год назад или сто лет назад, представляют собой выдумку. Что нам требуется – если мы хотим получить исторически надежный отчет – так это источники, которые могут быть прослежены вплоть до эпохи самого Иисуса. Нам нужны древние источники.

Такие источники у нас, конечно, есть, но они не настолько древние, как нам того хотелось бы. Самый ранний из христианских авторов – это апостол Павел, писавший двадцать – тридцать лет спустя после смерти Иисуса. Несколько его посланий вошли в Новый Завет. Возможно, были и другие авторы до Павла, но ни один из их трудов не сохранился. Проблема с Павлом состоит в том, что он не знал Иисуса лично и говорит очень немного о его деятельности, учении или опыте. Иногда я даю моим студентам задание внимательно прочитать все послания Павла и выписать все, что, по словам апостола, говорил и делал Иисус. Мои студенты обычно удивлены, обнаружив, что для списка им более чем достаточно одной каталожной карточки размером три на пять дюймов. (Павел, кстати, нигде не упоминает о том, что Иисус объявлял себя божеством.)

Следующие по времени из ранних источников информации об историческом Иисусе – это евангелия Нового Завета. Как выясняется, они же стали нашими лучшими источниками – лучшими не потому, что входят в Новый Завет, а потому, что они самые ранние из дошедших до нас повествований о жизни Иисуса. Но, несмотря на то, что они – лучшие из доступных источников, они далеко не так хороши, как мы могли бы надеяться. Тому есть несколько причин.

Для начала отметим, что они не были написаны очевидцами. Мы называем эти книги евангелиями от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, поскольку они названы по имени двух земных последователей Иисуса – Матфея, сборщика податей, и Иоанна, возлюбленного ученика, а также двух ближайших спутников других апостолов – Марка, секретаря Петра, и Луки, сопровождавшего Павла в его странствиях. Но в действительности эти книги были написаны анонимно – их авторы нигде себя не называют – и находились в обращении десятилетия, прежде чем их решили приписать указанным личностям. Первая уверенная атрибуция этих книг указанным авторам датируется столетием спустя после их написания.

Есть веские основания полагать, что ни одна из этих атрибуций не верна. С одной стороны, как мы узнаем из самого Нового Завета, последователи Иисуса были необразованными палестинскими евреями из низших слоев общества, говорившими на арамейском языке. Такие

люди едва ли могли написать подобные книги. Авторами их были высокообразованные грекоязычные христиане последующего поколения. Вероятно, они писали уже после того, как все (или почти все) ученики Иисуса умерли, – в другой части мира, на другом языке и в другое, более позднее, время. Не составляет тайны, зачем более поздним христианам понадобилось утверждать, будто их авторы были спутниками Иисуса или, по крайней мере, связаны с апостолами: такие заявления придавали этим рассказам необходимый авторитет в глазах людей, желающих узнать, каким в действительности был Иисус.

Исследователи обычно датируют евангелия Нового Завета последними десятилетиями I столетия н. э. Большинство из них сходятся в том, что Иисус умер около 30 года н. э. Евангелие от Марка было написано первым, вероятно, около 65–70 годов н. э.; евангелия от Матфея и Луки появились примерно 15–20 лет спустя, скажем, в 80–85 годах н. э., а Евангелие от Иоанна – самым последним, около 90–95 годов н. э. Что действительно важно, так это временной промежуток, имевший место между этими датами. Самый ранний из дошедших до нас источников, повествующих о жизни Иисуса, был написан спустя 35–40 лет после его смерти. Самое же позднее из канонических евангелий возникло только спустя 60–65 лет после его смерти. Очевидно, что это довольно большой срок.

Если авторы не были очевидцами событий, не жили в Палестине и даже не говорили на том же языке, что и Иисус, откуда же они тогда брали свою информацию? Опять же на этот счет среди критически настроенных исследователей существует мало разногласий. После распятия Иисуса его последователи уверовали в то, что он был воскрешен из мертвых, и взяли на себя миссию обратить людей в свою веру – а именно, что смерть и воскресение Иисуса были смертью и воскресением Мессии Божьего и что через веру в его смерть и воскресение человек обретает вечную жизнь. Раннехристианские «свидетели» Иисуса должны были убедить людей в том, что Иисус действительно был посланным от Бога Мессией, и с этой целью должны были рассказывать – и рассказывали – истории о нем. Они рассказывали о том, что случилось в конце его жизни – распятии, пустой гробнице и последующих явлениях живым его последователям. Они также рассказывали и о его жизни до этих последних событий – его учении, чудесах, которые он совершал, его спорах с еврейскими властями, аресте, суде и так далее.

Эти истории начали циркулировать. Любой человек, ставший последователем Иисуса, мог рассказывать их – и делал это. Например, обращенный мог поделиться рассказами со своей женой; если та обращалась в веру, она могла поделиться ими с соседкой; та, в свою очередь – со своим мужем; муж мог отправиться по делам в другой город и рассказать своему торговому партнеру, партнер – своей жене, а та – соседке… и так далее, и так далее. Передаваемые из уст в уста рассказы были единственным способом коммуникации в те дни, задолго до появления средств массовой информации, общенационального телевидения и даже сколько-нибудь значительного уровня грамотности (в ту эпоху только около 10 процентов населения умели читать и писать, так что коммуникация была по большей части устной).

Но кто же в таком случае рассказывал эти истории об Иисусе? Только апостолы? Нет, не они одни. Только люди, получившие полномочия от апостолов? Нет, никоим образом. Только люди, тщательно проверившие все факты, чтобы убедиться в том, что они не изменили ни одну из историй, но лишь воспроизвели то, что действительно случилось и именно так, как это случилось? Но как они могли это сделать? Истории передавались из уст в уста, год за годом, десятилетие за десятилетием, среди множества людей в разных частях мира, говоривших на разных языках, и не существовало никакого способа проконтролировать, что один из них сообщал другому относительно слов и дел Иисуса. Каждый знает, что обычно происходит с историями, циркулирующими подобным образом. Меняются детали, изобретаются новые эпизоды, события предстают в преувеличенном виде, впечатляющие повествования становятся

еще более впечатляющими, и так далее.

В итоге неизвестный автор – назовем его, скажем, Марк в Риме – услышал эти истории в своей церкви и записал их. Спустя десять или пятнадцать лет другой автор в другом городе прочел рассказ Марка и решил написать свой собственный, основанный отчасти на тексте Марка, а отчасти на историях, которые он сам слышал в своей общине. И таким образом появились евангелия.

Это те самые евангелия, которые мы имеем сейчас. В течение более чем трех столетий специалисты изучили их вплоть до мельчайших деталей, и одним из твердо установленных результатов этого кропотливого исследования стала уверенность в том, что евангелия содержат многочисленные расхождения, противоречия и исторические проблемы.[2] Почему это так? Вероятно, тут более уместен вопрос: «А как могло быть иначе?» Разумеется, евангелия содержат неисторическую информацию, а также рассказы, которые с течением времени были изменены, преувеличены или приукрашены. Эти книги не содержат слова человека, сидевшего у ног Иисуса и делавшего заметки. Ничего подобного! Эти книги были написаны с намерением сообщить «благую весть» об Иисусе (само слово *евангелие* означает «благую весть»). То есть их авторы были лично заинтересованы не только в том, о чем они рассказывали, но и в том, как они об этом рассказывали. Они стремились проповедовать Иисуса. Они не пытались дать биографическую информацию, которая могла бы выдержать тщательный разбор со стороны критически настроенных исследователей, живших два тысячелетия спустя и разработавших совершенно иные стандарты для написания исторической работы или *историографии.* Они писали для своего собственного времени и пытались убедить людей в истине – как они сами ее понимали – относительно Иисуса. Они основывали свои истории на том, что сами слышали и читали. А то, что они читали, основывалось на том, что слышали другие авторы. В конечном счете все восходит к устной традиции.

Некоторые люди сегодня утверждают, будто культуры, укорененные в устной традиции, намного внимательнее следят за тем, чтобы их предания, по мере того, как они рассказываются и пересказываются, не подвергались значительным изменениям. Однако на поверку это оказывается еще одним современным мифом. Антропологи, изучавшие устные культуры, знают, что верно как раз противоположное. Только представители письменных культур озабочены точным воспроизведением фактов «как они есть» – именно потому, что в письменных культурах возможно обращение к источникам, чтобы выяснить, не внес ли кто-нибудь изменений в историю. В устных же культурах, напротив, обычно ожидается, что истории в действительности будут подвергаться изменениям – они меняются всякий раз, когда рассказчик излагает ту или иную историю в новом контексте. Новый контекст требует и нового способа передачи предания. Поэтому представители устных культур с исторической точки зрения не видят никаких проблем в том, что по мере того как рассказы передаются из поколения в поколение, в них вносятся изменения.[3]

Разумеется, то же самое относится и к расхождениям, приукрашиваниям, вымышленным историям и историческим проблемам в евангелиях. А это означает, что их нельзя принимать на веру, как дающие нам исторически точные повествования о реальных событиях. Означает ли это, что евангелия совершенно бесполезны в качестве исторических источников? Нет, но это означает, что мы должны использовать строгие научные методы, помогающие нам исследовать книги, написанные с *одной* целью – проповедовать «благую весть» об Иисусе – чтобы достичь *другой* цели: понять, что в действительности говорил и делал Иисус.

Методы

Здесь я могу привести лишь краткий обзор методов, разработанных исследователями Нового Завета для работы с источниками, имеющимися в их распоряжении. Должен подчеркнуть, что евангелия, по сути, – наши единственные серьезные источники.[4] Мы не располагаем никакими рассказами об Иисусе из греческих или римских (языческих) источников I века н. э., и даже имя его упоминается лишь спустя восемьдесят и более лет после его смерти. Среди еврейских нехристианских источников мы имеем только два коротких комментария иудейского историка Иосифа Флавия. Есть и другие евангелия за пределами Нового Завета, но все они были написаны значительно позже новозаветных евангелий и, как правило, носят сугубо легендарный характер. Среди них присутствует пара евангелий, которые могут снабдить нас некоторой дополнительной информацией – в частности, *Евангелие от Фомы* и *Евангелие от Петра* – но в конечном счете и они дают нам крайне мало. Поэтому нам придется в большей или меньшей степени опираться на четыре евангелия.

Практически все согласны с тем, что хотя эти четыре канонических евангелия представляют целый ряд проблем в качестве источников о жизни исторического Иисуса, они, тем не менее, содержат некоторые исторически точные воспоминания о том, что он говорил, делал и испытывал, несмотря на все приукрашивания и изменения. Вопрос заключается в том, как извлечь эту исторически точную информацию из-под слоя позднейших домыслов и редактур.

Исследователи уже установили, что некоторые из наших письменных источников независимы друг от друга – то есть они заимствовали все или некоторые из своих историй из не связанных друг с другом потоков устной передачи. Например, широко распространено мнение, что Евангелие от Иоанна не полагается на информацию, содержащуюся в трех других евангелиях. Эти три Евангелия, от Матфея, Марка и Луки, называются *синоптическими евангелиями* из-за своего сходства друг с другом. Словно *синоптический* значит «увиденный вместе»: их можно поместить параллельными колонками на одной и той же странице и рассматривать вместе, поскольку они содержат много похожих историй, обычно в той же самой последовательности и часто в тех же самых словах. Это почти наверняка произошло потому, что их авторы копировали друг друга, или – как в том убеждены почти все исследователи – двое из них, Матфей и Лука, копировали более ранний текст Марка. Именно у Марка Матфей и Лука позаимствовали большую часть своих историй. Но у них есть и другие общие пассажи, не встречающиеся у Марка, большая часть которых представляет собой изречения Иисуса. Еще в XIX веке исследователи выдвинули веские доводы в пользу того, что Матфей и Лука имели в своем распоряжении другой источник, который и содержал отсутствующие у Марка пассажи. А так как этот источник состоял преимущественно из изречений (или логий), эти исследователи (немецкие) назвали его *Источником изречений.* На немецком языке источник – Quelle, поэтому специалисты сегодня говорят о «Q» – утраченном источнике, из которого Матфей и Лука заимствовали значительную часть своего материала.

Евангелие от Матфея содержит также истории, не встречающиеся ни в каком другом евангелии, а так как его автор должен был их откуда-то заимствовать, исследователи предположили существование источника М. Евангелие от Луки также включает рассказы, присущие только ему, и их предполагаемый источник обозначается как L. И М, и L могли быть единым письменным документом, группой письменных документов или же сочетанием письменных и устных источников. Однако для простоты они именуются М и L.

Итак, среди наших евангелий мы имеем не только евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна (а также, скажем, Евангелия от Фомы и Петра), но можем выделить и Q, M, L. Эти три

источника, по-видимому, существовали независимо друг от друга и от Марка, а Евангелие от Иоанна было независимым от всех перечисленных.

Другими словами, перед нами многочисленные независимые потоки традиции, которые в конечном счете все восходят ко времени жизни Иисуса. В свете этого факта – а почти все критически настроенные исследователи считают это доказанным фактом – мы имеем возможность оценить, какие из евангельских рассказов с большей вероятностью аутентичные, чем другие. Если та или иная история встречается в нескольких независимых друг от друга традициях, то представляется более правдоподобным, что она восходит к первоисточнику данной традиции, жизни самого Иисуса. Этот критерий называется *критерием независимого подтверждения.* Если же какая-либо история – изречение или деяние Иисуса – обнаруживается только в одном источнике, то она не может быть подкреплена независимо и, таким образом, с меньшей вероятностью является аутентичной.

Позвольте мне привести пару примеров. В трех независимых друг от друга источниках – Мк, Ин и Q – встречается упоминание об Иоанне Крестителе, пламенном апокалиптическом пророке, в тесной связи с Иисусом. Вывод? Иисус, скорее всего, действительно был связан с Иоанном Крестителем, пророком приближающегося суда Божьего. Или еще очевидный пример: и у Марка, и у Иоанна рассказывается о том, что Иисус был распят при Понтии Пилате, и кроме того, некоторые детали этой истории сообщаются независимо друг от друга в M и L. Вероятнее всего, именно это и произошло: он был распят по приказу римского правителя Пилата. Или возьмем противоположный пример. Когда Иисус родился, согласно Матфею (этот материал происходит из источника M), волхвы пришли следом за звездой, чтобы поклониться младенцу. К несчастью, этот рассказ не подкрепляется свидетельством Марка, Иоанна, Q, L или любого другого источника. Это *могло* случиться, но невозможно *установите*, случилось ли это на самом деле, следуя критерию независимого подтверждения.

Второй критерий основан на том обстоятельстве, что рассказы, обнаруживаемые во всех этих независимых источниках, дошли до авторов через посредство устной традиции, в которой истории подвергались изменениям в интересах рассказчиков – пытавшихся обратить других в свою веру или же наставить уже обращенных в «истине», как они ее видели. Но если это так, тогда те евангельские истории, которые не совпадают с тем, что, как нам известно, ранние христиане стремились сообщить об Иисусе, или даже те, которые идут вразрез с интересами самих христиан, рассказывавших их, могут с большой долей вероятности считаться исторически достоверными. Логика здесь должна быть очевидной. Христиане не стали бы выдумывать истории, расходящиеся с их взглядами и интересами. И если они все-таки рассказывали подобные истории, то лишь потому, что именно так все произошло на самом деле. Этот методологический принцип иногда называется *критерием несходства.* Он утверждает, что если какая-либо традиция об Иисусе расходится с тем, что ранние христиане хотели бы о нем сообщить, то, скорее всего, она исторически достоверна.

Позвольте мне проиллюстрировать эту мысль. В L, M, у Марка и Иоанна говорится, что Иисус вырос в Назарете, то есть данный факт подтвержден независимыми источниками. Но, кроме того, эта деталь истории не из тех, которую мог бы выдумать христианин, поскольку для более поздних христиан она представляла собой препятствие. Назарет был маленькой деревней – по сути, группой лачуг – о которой никто не слышал. Кому могла прийти в голову мысль, что Сын Божий произошел *оттуда*? Трудно представить причину, по которой кто-то мог изобрести нечто подобное, поэтому Иисус, по всей вероятности, действительно произошел из Назарета. Второй пример: мысль о том, что Иисус принял крещение от Иоанна Крестителя, вызывала у христиан смущение, поскольку Иоанн крестил людей в знак того, что их грехи прощены («для отпущения грехов», как говорит об этом Новый Завет). Более того, в ранней Церкви всем и

каждому было известно, что лицо, совершающее крещение, в духовном отношении стоит выше крещаемого. Кто бы стал сочинять историю, в которой Сын Божий принимает крещение в знак прощения грехов от другого человека, который, таким образом, оказывается стоящим выше его? Если никто, то почему она попала в Евангелие? Потому, что Иисус действительно был крещен Иоанном. Или возьмем противоположный пример. У Марка Иисус три раза предсказывает, что ему суждено отправиться в Иерусалим, быть отвергнутым, распятым, и затем воскреснуть из мертвых. Можно ли представить себе причину, по которой христианский рассказчик утверждал, будто Иисус предрек все это задолго до своих страданий и смерти? Разумеется, можно. Поздние христиане не хотели, чтобы кто-нибудь подумал, будто Иисус был застигнут врасплох, когда его арестовали и отправили на крест; напротив, они охотно вкладывали в его уста предсказание, что именно это с ним и должно было случиться. Эти пророчества говорили и о его предстоящем воскресении – во что верили христиане – и о том, что он сам знал о предстоящем воскресении – во что они тоже верили. Поскольку это история как раз из тех, которые сами христиане хотели бы сочинить, мы не можем установить, действительно ли Иисус делал подобные пророчества. Возможно, и делал, но следуя методологическому принципу несходства, нельзя *доказать,* что эти пророчества имели место.

Наконец, историки обращают особое внимание на то, вписываются ли традиции об Иисусе в иудейский контекст Палестины I века н. э. Некоторые из более поздних евангелий за пределами Нового Завета представляют нам Иисуса проповедующим взгляды, резко отличающиеся от тех, которые мы могли бы с достаточной долей вероятности поместить в его собственную историческую и культурную среду. Такого рода учения едва ли могли исходить от палестинского еврея I века н. э. Данный критерий называется *критерием контекстуальной достоверности.* Суть его в том, что если мы хотим узнать, что именно говорил или делал Иисус, мы должны понимать исторический контекст, в котором он жил. Изымая тот или иной факт из контекста, вы наверняка поймете его неправильно. Чтобы поместить определенный исторический персонаж в соответствующую среду, контекст значит все. Поэтому, прежде чем продолжить, я должен сказать несколько слов о контексте жизни Иисуса, а затем перейти к тому, что именно мы можем узнать в рамках этого контекста о провозглашаемой им вести, используя только что перечисленные мной методы, чтобы выяснить, называл ли он себя Богом или нет.

Исторический и культурный контекст жизни Иисуса

В самом широком смысле слова Иисуса следует воспринимать как иудея I века н. э. В главе 2 я уже обсудил важнейшие религиозные представления иудаизма того времени. Как и большинство иудеев, Иисус должен был верить в единого Бога, создавшего небо и землю, который сделал Израиль своим избранным народом и даровал ему Закон. Следование закону Моисея, несомненно, имело для Иисуса, как и для всех религиозных евреев того времени, исключительную важность. В Евангелиях отражены более поздние споры из-за предполагаемого нарушения Иисусом Закона – например, касающегося соблюдения субботы – но в действительности трудно найти хотя бы один пример, когда бы он делал нечто, прямо запрещенное Законом. Что он нарушал, так это Закон в том виде, как его понимали и толковали другие еврейские лидеры того времени, в особенности фарисеи, которые разработали сложную систему правил, чтобы обеспечить неукоснительное соблюдение Закона. Многие евреи не следовали этим дополнительным правилам, как и Иисус, и в этом отношении он, по-видимому, ничем от них не отличался. Впрочем, фарисеи выработали эти правила отнюдь не из лицемерия. Они просто верили, что нужно стремиться сделать все возможное, чтобы выполнить требования Бога, и потому сформулировали нормы, которые должны были в этом помочь.[5]

Один из самых важных для понимания исторического Иисуса аспектов иудаизма – это широко распространенная в то время точка зрения, разделяемая многими из его иудейских современников, которую специалисты называют *апокалипсизмом*. Этот термин происходит от греческого слова апокалипсис, означающего откровение, или раскрытие. Еврейские апокалиптики верили, что сам Бог открыл им небесные тайны, которые могут объяснить земные реалии. В особенности они были убеждены в том, что Бог скоро вмешается в жизнь этого мира, полного боли и страдания, чтобы ниспровергнуть властвующие в нем силы зла и принести на землю свое благое царство, в котором уже не будет ни бедности, ни несправедливости. Эта апокалиптическая точка зрения хорошо засвидетельствована иудейскими источниками, относящимися примерно ко времени жизни Иисуса – например, она широко представлена среди свитков Мертвого моря, коллекции писаний, обнаруженной в 1947 году и созданной иудеями, жившими приблизительно в то же время и в том же месте, что и Иисус. Среди этой коллекции – иудейские писания, не вошедшие в Библию. Этой же точки зрения придерживались Иоанн Креститель, фарисеи и многие другие в мире Иисуса. Далее я суммирую четыре ее основных постулата, так как того же мнения почти наверняка придерживался и сам Иисус.

Дуализм

Еврейские апокалиптики были дуалистами. Имеется в виду, что они верили в существование двух противоположных друг другу основных компонентов реальности: сил добра и сил зла. Бог, разумеется, стоял во главе сил добра, но, по представлениям этих евреев, у Бога имелся личный противник – дьявол, предводительствовавший силами зла. На стороне Бога были ангелы, на стороне дьявола – злые духи. Бог обладал властью даровать жизнь и наделять праведностью, а дьявол – властью сеять смерть и распространять грех. Для иудейских апокалиптиков силы добра и зла были вовлечены в космическую битву, в которой все и вся должны занять свое место. Нейтралитета не существовало: все находились либо на стороне Бога и добра, либо на стороне дьявола и зла.

Этот космический дуализм действовал в рамках определенного исторического сценария. История мира делилась на две фазы: век нынешний, управляемый силами зла, и век будущий, в котором будет безраздельно царствовать Бог. Нетрудно догадаться, почему нынешний век – век зла. Достаточно просто подумать обо всех войнах, неурожаях, засухах, ураганах, землетрясениях, врожденных дефектах, ненависти, угнетении и несправедливости. Силы зла правят в мире, постепенно набирая силу. Однако скоро Бог вмешается, чтобы ниспровергнуть силы зла в космическом катаклизме, осудить их и установить свое благое царство.

Пессимизм

Иудейские апокалиптики пессимистически относились к возможности что-либо исправить в нынешнем порочном веке. Силы зла были намного могущественнее простых смертных, и хотя люди способны им сопротивляться, одолеть их они не могут. Никто не в состоянии сделать этот мир лучшим местом, сколько бы благих деяний он ни совершал, какие бы мудрые политические решения ни принимал и какие бы полезные технологии ни развивал. Дела в этом веке шли плохо, и все должно было становиться только хуже вплоть до самого конца, когда все силы ада в буквальном смысле слова вырвутся наружу.

Суд

Однако апокалиптики также верили, что в тот момент, когда хуже, кажется, быть уже не

может, Бог мощной дланью вмешается в ход истории, чтобы свершить свое правосудие. В предыдущей главе мы видели, как *Первая книга Еноха* описывает могущественного Сына человеческого, который станет космическим судьей всей земли. Автор *Первой книги Еноха* придерживается апокалиптической точки зрения и считает, что скоро наступит время, когда Бог осудит все силы зла на земле и в небесах через своего представителя, Сына человеческого. Другие апокалиптики также считали, что суд близок, что Бог уничтожит все силы зла, объединившиеся против Него и Его народа, но оправдает тех, кто принял Его сторону и в результате пострадал. Он пошлет спасителя с небес и заменит порочные царства этого века новым. В этом царстве Бога не будет больше ни боли, ни печали, ни страдания, и все, кто в него войдет, будут наслаждаться вечным утопическим существованием.

Наступающий Суд затронет не только людей, которые будут жить в то время, но и умерших. Апокалиптики выдвинули идею, что с наступлением конца времен, когда история достигнет своего завершения, мертвые будут воскрешены. Все люди предстанут в телесной форме перед Судом, чтобы получить либо наказание, либо награду. Эта идея казалась утешительной тем, кто выступал на стороне Бога и страдал от угнетения силами зла и их земными представителями. Их ждет вознаграждение. Более того, людям не следовало думать, что они могут встать на сторону сил зла, наслаждаться в итоге процветанием (ибо именно эти силы властвуют в нынешнем веке), угнетать других, стать сильными и могущественными, и затем умереть, так и не получив возмездия. Никому не удастся избежать возмездия. Бог намерен воскресить из мертвых всех людей, чтобы судить их, хотят ли они того или нет.

Но когда наступит этот обещанный конец времен? На самом деле считалось, что он наступит очень скоро.

Близость конца

Еврейские апокалиптики верили, что мир уже стал настолько порочным, что хуже быть не может. Силы зла действовали в полную силу, превращая жизнь праведников, вставших на сторону Бога, в юдоль скорби. Но конец неминуемо приближался. Людям нужно только набраться немного терпения и хранить свою веру. Бог скоро вмешается и установит свое благое царство. Но когда? Как долго им еще придется ждать? «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божия, пришедшего в силе». Это слова самого Иисуса, Мк 9:1. Он полагал, что апокалиптический конец наступит очень скоро, еще до того, как все его ученики умрут. Или, как он говорит в другом месте: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, пока это всё не сбудется» (Мк 13:30).

Иисус представлен в наших самых ранних источниках – синоптических евангелиях – как апокалиптик, ожидающий скорого конца света и наступления благого царства Бога. Но откуда нам известно, что это представление о нем верно? Если евангелия содержат традиции, касающиеся Иисусе, которые были выдуманы или изменены в процессе устной передачи, как мы можем утверждать, что эти апокалиптические высказывания не были просто навязаны ему позднейшими последователями?

На самом деле есть веские основания думать, что и сам Иисус, а не только его последователи, разделял целиком и полностью апокалиптические взгляды. Вспомним: чтобы выяснить, какие предания в евангелиях исторически достоверны, нам нужно применять к ним строгие методологические принципы. Когда мы это делаем, становится ясно, что Иисус был убежденным приверженцем апокалиптических взглядов, и более того, в самой сердцевине его земной проповеди лежала апокалиптическая весть. Это станет ключевым фактором в понимании того, как именно он рассматривал себя – как божество или иначе. Позвольте мне



остановиться подробнее на некоторых свидетельствах.[6]

Иисус как апокаяиптик

Ранее я уже отмечал, что, если мы хотим выделить в евангелиях исторически аутентичную информацию, нам нужно найти изречения и деяния, подтвержденные независимыми источниками. Добавлю к этому, что нас в особенности интересуют такие независимо подтвержденные традиции в наших самых ранних источниках. Поскольку рассказы со временем претерпевают изменения, чем больше времени прошло между жизнью Иисуса и источником, повествующим об этой жизни, тем больше вероятность того, что традиции были изменены или даже выдуманы. Итак, обратимся к нашим самым ранним источникам. Евангелие от Иоанна было написано последним, примерно 60–65 лет спустя после Иисуса. Синоптические евангелия появились раньше. А *источники* синоптических евангелий относятся к периоду даже более раннему, чем они сами. Если мы найдем традиции, засвидетельствованные независимо друг от друга, скажем, Мк – самым ранним из евангелий – а также Q, послужившим источником для некоторых частей Мф и Лк, и М и L, двумя независимыми источниками (или группами источников), которые использовали авторы этих двух других евангелий, то обретем ранние, получившие независимое подтверждение традиции. И это лучшее, на что мы вправе рассчитывать.

Независимое подтверждение апокалиптической вести Иисуса

Как выясняется, это как раз то, что мы имеем по отношению к апокалиптическим заявлениям Иисуса. Они получают независимое подтверждение во всех наших самых ранних источниках.

Из Евангелия от Марка:

> Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды будут падать с неба, и силы небесные будут поколеблены. И тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою великою и славою. И тогда пошлет Он ангелов и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба… Истинно говорю вам: не пройдет род сей, пока это всё не сбудется (Мк 1 3:24–27, 30).

Из Q:

> Ибо как молния, блистая, светит от одного края неба до другого, так будет Сын Человеческий в день Свой… И как было в дни Ноя, так будет и в дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж – до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех… Так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится (Лк 1 7:24, 26–27, 30; см. Мф 24:27, 37–39).

Из М:

> Поэтому, как выбираются плевелы и огнем сжигаются, так будет в конце века: пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, и выберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и бросят их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов. Тогда праведные будут сиять как солнце в Царстве Отца их. Имеющий уши да слышит (Мф 13:40–43).

Из L:

> Наблюдайте же за собою, чтобы сердца ваши не отягчились хмелем и опьянением и заботами житейскими, и чтобы не настиг вас внезапно день тот, как есть. Ибо найдет он на всех живущих по лицу всей земли. Бодрствуйте же, постоянно молясь, чтобы быть в силах избежать всего этого, имеющего наступить, и стать пред Сыном Человеческим (Лк 21:34–36).

Вот лишь некоторые из примеров. И – должен подчеркнуть – я не отбирал эти стихи просто по собственному хотению, чтобы с их помощью проиллюстрировать мою мысль. Я ищу весть, которая находит независимое подтверждение во всех наших ранних источниках. И, как выясняется, именно это мы обнаруживаем в случае с апокалиптическими заявлениями Иисуса.

Столь же поразительно и достойно внимания то обстоятельство, что в более поздних источниках эта апокалиптическая весть сначала оказывается приглушенной, потом фактически исчезает из них, и наконец, прямо *опровергается* в проповеди (от лица самого Иисуса!) И нетрудно догадаться, почему. Если Иисус предсказывал, что неминуемый конец света придет еще при жизни его поколения, прежде чем все его ученики умрут, что должны были думать последующие поколения, когда конец так и не наступил? Можно прийти к выводу, что Иисус ошибался. Но если кто-то хотел остаться ему верным, то вносил в его весть изменения, так что Иисус больше не говорил о приближающемся апокалипсисе. Поэтому не случайно, что в нашем самом позднем каноническом Евангелии от Иоанна, написанном уже после смерти первого поколения, Иисус больше не проповедует апокалиптическую весть. Еще позже, в такой книге, как *Евангелие от Фом et,* Иисус прямо высказывается против апокалиптической точки зрения (2, 113). С течением времени апокалиптическая весть стала рассматриваться как вводящая в заблуждение или даже опасная. Вот почему традиции, касающиеся проповеди Иисуса, подверглись изменениям. Но в наших самых ранних источниках она по-прежнему здесь, у всех на виду. Иисус почти наверняка возвещал нечто подобное. И, как мы увидим, это важный ключ к пониманию того, кем считал себя Иисус: не Богом, но кем-то еще.

Подчеркну еще раз: очень важно, чтобы любая традиция, касающаяся Иисуса, с большой долей вероятности вписывалась в контекст Палестины I века н. э. И нет сомнения, что апокалиптические высказывания Иисуса отвечают этому требованию. Апокалиптический образ мыслей получил тогда очень широкое распространение, как мы знаем из свитков Мертвого моря и других Еврейских Писаний, относящихся к тому же времени, как например, *Первая книга Еноха* и другие дошедшие до нас апокалипсисы. В благовестии Иисуса не было ничего необычного для его времени. Многие еврейские проповедники объявляли о тех же самых событиях.

Но может ли эта апокалиптическая весть пройти отбор по критерию несходства? Некоторые исследователи уверяли, что нет, и что на самом деле эти высказывания вложены в уста Иисуса позднейшими последователями, которые, в отличие от него, верили в то, что история мира очень скоро должна прийти к внезапному концу. На мой взгляд, данная точка зрения в корне неверна, причем по двум причинам. Во-первых, некоторые из апокалиптических высказываний полностью отвечают критерию несходства, а во-вторых – на чем следует остановиться чуть более подробно – апокалиптический характер вести Иисуса может быть доказан, если мы рассмотрим во взаимосвязи, с чего началось его служение и что произошло после него.

Критерий несходства и весть Иисуса

Немалое число апокалиптических высказываний в самых ранних известных синоптических евангелиях содержат не те речения, которые ранние христиане хотели бы вложить в уста Иисуса. Я приведу тому три примера.

Во-первых, в высказываниях относительно «Сына Человеческого», которые я цитировал

выше, есть одна странная деталь, на которую обычно не обращают внимания. Вопрос не так прост, но суть его в следующем. Ранние христиане, включая авторов евангелий, считали Иисуса Сыном человеческим, космическим судьей всей земли, который вскоре должен вернуться с небес. Более того, евангелия в ряде мест идентифицируют Иисуса с Сыном человеческим. Отвечает ли такая идентификация критерию несходства? Очевидно, нет: если вы считаете Иисуса космическим судьей, вам будет нетрудно придумать изречения, в которых Иисус отождествляется с Сыном человеческим. Но как быть с теми высказываниями, в которых Иисус *не* отождествляется с Сыном человеческим? Или, вернее, с теми высказываниями, в которых Иисус, как кажется, говорит о ком-то *другом*, как о грядущем Сыне человеческом? Маловероятно, чтобы христиане могли сами измыслить подобные изречения, поскольку они считали именно *его* Сыном человеческим.

Еще раз присмотримся к высказываниям, приведенным выше. Ни в одном из них нет намека на то, что Иисус говорит о себе, когда ссылается на Сына Человеческого, грядущего, чтобы судить землю. Читатели, естественно, исходят из того, что он здесь говорит о себе – либо потому, что верят в Иисуса как в Сына человеческого, либо потому, что знают, что в других местах мвангелия Иисус отождествляется с Сыном человеческим. Но ничто в самих высказываниях не наводит на мысль о подобной идентификации. Эти высказывания изложены не в тех выражениях, которые выбрали бы ранние христиане, если бы данные слова принадлежали им, а не Иисусу.

Или возьмем другое высказывание, Мк 8:38. Обратите особое внимание на формулировку: «Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде этом прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын человеческий, когда придет во славе Отца Своего с ангелами святыми». Тот, кто уже считает Иисуса Сыном человеческим, легко может допустить, что он говорит о себе – кто постыдится Иисуса, того постыдится (то есть осудит) сам Иисус, когда придет во славе с небес. Однако данное речение в действительности говорит совсем о лругом. Здесь сказано, что если кто-то постыдится Иисуса, то этого человека постыдится и Сын человеческий, когда *он* придет с небес. Ничто в этом высказывании не свидетельствует о том, что Иисус говорит здесь о себе. Поэтому читатель, полагающий, что под Сыном человеческим Иисус имеет в виду себя, привносит свое понимание в текст, а не берет его из самого текста.

Любой из ранних христиан, скорее всего, построил бы данное высказывание о Сыне человеческом не так. Можно представить, что кто-то изобрел речение, из которого со всей ясностью следует, что Иисус подразумевает себя: «Если вы сделаете мне то-то и то-то, то Я, Сын человеческий, поступлю с вами так-то и так-то». Но гораздо менее вероятно, чтобы какой-нибудь христианин придумал речение, которое, как кажется, проводит разницу между Иисусом и Сыном человеческим. А это означает, что оно, скорее всего, аутентично.

Второй пример взят из одного из моих самых любимых пассажей во всей Библии, рассказе о последнем суде, овцах и козлах (Мф 25:31–46; из источника М). Здесь говорится о том, что Сын человеческий придет вместе с ангелами, чтобы судить землю, и сядет на престоле. Он соберет перед собой всех людей и «отделит их друг от друга, как пастух отделяет овец от козлов» (25:32). «Овцы» окажутся по правую руку от него, а «козлы» – по левую. Сначала он обратится к «овцам» и пригласит их войти в царство Бога, уготованное специально для них. А за что им позволено войти в это царство славы? «Ибо голоден был Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и напоили Меня; странником был, и приняли Меня; наг, и одели Меня; болен был, и посетили Меня; в тюрьме был, и пришли ко Мне» (25:35–36). Праведники застигнуты врасплох и не понимают: они не только не делали для него всех этих вещей, но, более того, никогда его не видели. Тогда судия говорит им: «Истинно говорю вам: сделав для одного из братьев Моих меньших, вы для Меня сделали» (25:40). Затем он обращается к «козлам» и приказывает им идти

«в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» – и объясняет, почему: они не дали ему есть, когда он был голоден, не напоили, когда он жаждал, не приняли его, когда он был странником, не посетили, когда он был болен и в тюрьме. «Проклятые» тоже недоумевают – ведь и они никогда не видели его раньше, как же они могли отказаться ему помочь? Тогда он отвечает им: «Истинно говорю вам: не сделав для одного из этих меньших, вы и для Меня не сделали» (25:45). И затем говорится, что грешники пойдут «в муку вечную», а праведники – в «жизнь вечную».

Этот пассаж производит глубокое впечатление и, без сомнения, он очень близок к тому, что в действительности говорил Иисус. Но почему? Потому, что, по мнению ранних христиан, не таким путем можно было заслужить вечную жизнь. Раннехристианская Церковь учила, что человек обретает спасение благодаря вере в смерть и воскресение Иисуса. Апостол Павел, например, весьма решительно стоял на том, что люди не могут заслужить спасение, делая то, что требовалось от них законом – или вообще делая что-либо. Если бы такое было возможно, тогда не было бы никакой необходимости в смерти Христа (см., например, Гал 2:15–16, 21). Даже в Евангелии от Матфея основное внимание уделено спасению, которое принес Иисус через свою смерть и воскресение. В данном же пассаже люди удостоились вечной жизни не потому, что уверовали в Христа (они никогда не видели Сына

Человеческого и не слышали о нем), но потому, что совершали добрые дела для людей в нужде. Вряд ли ранние христиане могли изобрести подобное высказывание. Оно воплощает точку зрения самого Иисуса. Сын Человеческий придет, чтобы судить землю, и те, кто помогал людям в нужде, получат в награду вечную жизнь.

Мой третий пример речения, которое почти наверняка отвечает критерию несходства – это апокалиптическое высказывание, важное для нашей последующей дискуссии в данной главе. В этом высказывании, дошедшем до нас из источника Q, Иисус говорит двенадцати ученикам: «В новом бытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах и будете судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19:28; ср. также Лк 22:30). Не требуется долгих рассуждений, чтобы понять, почему эти слова, по всей вероятности, принадлежат самому Иисусу, а не были приписаны ему кем-нибудь из позднейших последователей уже после его смерти. После распятия Иисуса всем стало известно, что он был предан одним из своих учеников, Иудой Искариотом. (Это действительно имело место, так как предание находит себе независимое подтверждение во всех источниках и, кроме того, проходит по критерию несходства. Кому бы пришло на ум выдумать историю, в которой Иисус имеет столь малое влияние на своих собственных ближайших последователей?) Но к кому обращается Иисус в данном речении? Ко всем Двенадцати, включая Иуду Искариота. Он говорит, что все они – в том числе и Иуда – будут правителями в грядущем царстве Бога. Ни один христианин не стал бы выдумывать историю, намекающую на то, что предатель Иисуса, Иуда Искариот собственной персоной, будет провозглашен одним из правителей в грядущем царстве. А поскольку это невозможно, высказывание почти наверняка восходит к историческому Иисусу.

Начало и конец как ключ к середине

Сочетание всех аргументов, перечисленных мной выше, убедило большинство критически настроенных исследователей Нового Завета за последнее столетие в том, что исторический Иисус может быть лучше всего понят, как провозвестник наступающего апокалипсиса. Последний довод, который я приведу сейчас – самый убедительный из всех, на мой взгляд. В действительности он настолько хорош, что я сожалею о том, что не был первым, кто его выдвинул.[7] Суть этого довода в том, что мы знаем с относительной долей уверенности, с чего

Иисус начинал свое служение, и – с той же долей уверенности – что случилось после него. Единственное, что связывает начало и конец, это середина – то есть служение и проповедь самого Иисуса.

Позвольте мне объяснить подробнее. Как я уже отмечал выше, у нас есть весомое доказательство – многократно подтвержденное и отвечающее критерию несходства – того, что общественное служение Иисуса началось с его крещения Иоанном Крестителем. А кем был Иоанн Креститель? Пламенным апокалиптическим пророком, возвещавшем о скором наступлении конца света, а также о необходимости для людей покаяться в преддверии Суда. Суть вести Иоанна лучше всего сохранена в его словах, обращенных к толпе и обнаруживаемых в источнике Ql «Кто указал вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойные плоды покаяния… Уже лежит и топор при корне деревьев: итак, всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубается, и бросается в огонь» (Лк 3:7–9). Это полностью апокалиптическая в своей основе весть. День гнева приближается. Люди должны к нему подготовиться, сотворив «достойные плоды покаяния». А если они этого не сделают, то будут срублены, как дерево, и брошены в огонь. И когда же это случится? В любой момент: топор уже лежит «при корне деревьев», которые вот-вот будут срублены.

Иисус на заре своего служения был связан с Иоанном Крестителем. Многие исследователи полагают, что Иисус начинал как ученик или последователь Иоанна, прежде чем отколоться от него и начать действовать самостоятельно. Разумеется, в полном религиозных различий мире иудаизма I века н. э. перед Иисусом был открыт широкий выбор – он мог, например, присоединиться к фарисеям или же перебраться в Иерусалим, чтобы сосредоточиться на храмовом служении, или стать последователем какого-нибудь другого религиозного лидера. Однако он оказался связанным с апокалиптическим проповедником грядущей катастрофы – вероятно, потому, что соглашался с его вестью. Иисус начал свое служение как апокалиптик.

Но что представляет собой ключевой фактор в пользу данного довода, так это то, что последователи Иисуса также придерживались апокалиптической ориентации. Что произошло сразу же после ухода из жизни Иисуса? Возникла христианская Церковь. Его ученики стали обращать других людей в свою веру. А во что верили первые христиане? Все сохранившиеся свидетельства согласны в том, что они также разделяли апокалиптические взгляды. Они думали, что Иисус в самом скором времени вернется с небес, чтобы судить землю. Самым ранним из известных нам христианских авторов, как я уже отмечал, стал Павел – а он был глубоко укоренен в апокалиптическом образе мышления. Он был до такой степени уверен в близости конца, что полагал, будто день Суда настанет еще при его жизни (так в 1 Фес 4:37, 1 Кор 15:51–53).

Иисус начал свое служение как последователь пламенного апокалиптического пророка, а после его смерти возникли общины его восторженных приверженцев, ожидавших скорого конца. Как начало, так и конец служения Иисуса были апокалиптическими – так могла ли середина быть чем-то иным? Если бы только начало было апокалиптическим, можно было бы выдвинуть довод, что Иисус отошел от апокалиптической вести Иоанна Крестителя, и потому его последователи не разделяли этой точки зрения. Однако в действительности они ее разделяли, так что это объяснение не работает. Или, с другой стороны, если бы апокалиптическим был только конец, можно было бы предположить, что сам Иисус не придерживался подобных взглядов, однако его последователи спустя некоторое время приняли их и потому стали приписывать своему учителю еще при его жизни. Но на самом деле начало служения Иисуса *тило* насквозь апокалиптическим, так что и это объяснение не работает. Поскольку Иисус в начале своего служения был связан с Иоанном Крестителем, а после его завершения стали возникать апокалиптические общины, то и само служение должно было характеризоваться


апокалиптическим провозвестием близкого пришествия Сына человеческого, который будет судить землю и установит на ней благое царство Бога.

Кем считал себя Иисус?

До сих пор по ходу дискуссии я сосредотачивался на характере вести Иисуса. Я ни в коей мере не хочу сказать, что эта весть – все, что имело значение для него самого или же для исследователей, пытающихся понять его жизнь. Но можно выдвинуть довод, что различные деяния, совершенные Иисусом, различные споры, в которые он был вовлечен, различные события, которые привели его в конце концов к гибели, – все они обретают смысл в рамках вполне определенного апокалиптического образа мышления, как уже было показано в более полных исследованиях на эту тему.[8] Однако в данной книге предмет моего интереса – богословский вопрос, как и когда Иисуса стали считать Богом. И суть моей позиции в том, что сам Иисус во время своего общественного служения не проводил целые дни, провозглашая собственную божественность. Напротив, основной смысл в его проповеди приходился на апокалиптическое возвещение близкого разрушения и спасения: он заявлял, что Сын Человеческий грядет на облаках небесных, чтобы судить землю, и люди должны быть готовы к этому историческому катаклизму, ибо скоро явится новое царство, в котором праведники будут оправданы и вознаграждены за свою преданность Богу, даже если следование воле Бога вело их к страданиям.

Но как насчет самого вестника, Иисуса? Какой была его роль в наступающем царстве? Свои рассуждения на этот счет я хочу начать с вопроса, что нам известно о том, как воспринимали Иисуса его самые ранние последователи.

Титулом, наиболее часто прилагаемым к Иисусу в самые первые годы христианского движения, был термин *Христос*. Порой мне даже приходится объяснять моим студентам, что Христос – это не фамилия Иисуса. Большинство людей во времена жизни Иисуса, за исключением высокопоставленной римской элиты, не имели фамилий, так что он не был Иисусом Христом, рожденным в семье Иосифа и Марии Христос. «Христос» – это титул, представляющий собой греческий перевод еврейского слова «Мессия». Назвать Иисуса Христом значило назвать его Мессией.

Есть основания думать, что некоторые из последователей Иисуса считали его Мессией еще при жизни, а не позже. Кроме того, есть основания думать, что и сам Иисус называл себя Мессией. Но, чтобы понять эти основания, нам нужно рассмотреть вкратце, что именно термин *Мессия* значит для палестинских иудеев I века н. э.

Еврейский Мессия

Из различных Иудейских Писаний нам известно, что слово *мессия* могло пониматься многими способами.[9] Для начала я должен подчеркнуть еще раз то, о чем уже упоминал выше: слово *мессия* на еврейском языке означает «помазанник», что в данном контексте всегда подразумевает нечто вроде «человек, избранный Богом и пользующийся его особым благоволением» – избранный, как правило, для того, чтобы осуществлять цели Бога и служить посредником при исполнении Его воли на земле. Как мы уже видели, *Первая книга Еноха* говорит о Сыне человеческом как о помазаннике. Это несколько необычная интерпретация термина, поскольку здесь он прилагается к будущему космическому судье земли, однако в том, что некоторые евреи понимали его подобным образом, есть свой смысл. Кто больше подходит под определение особого избранника Божьего, как не божественное, возможно, ангельское существо, которое явится, чтобы уничтожить силы зла и установить царство Бога? Из *Первой книги Еноха* мы знаем, что некоторые евреи действительно думали об этом будущем судье –

назывался ли он Сыном человеческим или иначе – как о Мессии Божьем.

Однако гораздо чаще этот термин прилагался не к божественному ангельскому существу, а к человеку. Например, из свитков Мертвого моря нам известно, что ряд евреев, в особенности те из них, кто был привержен соблюдению ритуальных законов Торы, воспринимали будущего правителя Израиля как великого и могущественного священника, и в свитках Мертвого моря этот правитель-священник рассматривался как мессия. Он будет помазан Богом и станет авторитетным толкователем Писания, объясняющим людям законы Бога и при необходимости обеспечивающим их соблюдение. Эта священническая интерпретация термина *мессия* также имеет свой смысл, поскольку в Еврейской Библии о священниках иногда говорится как о помазанных Богом.

Но в обыденном сознании этот термин гораздо чаще употреблялся по отношению не к космическому судье или к влиятельному священнику, а к правителю иного рода. Опять же, как мы уже видели, не кто иной, как царь Израиля, воспринимался как «помазанник» Бога по преимуществу. Саул стал первым царем Израиля после ритуальной церемонии помазания (1 Цар 10:1), так же как и второй царь, прославленный Давид (1 Цар 16:13), и его преемники из династии Давида.

Ключ к этому широко распространенному пониманию слова «мессия» следует искать в обетовании, которое Бог, как сказано во 2 Цар 7 и о чем уже упоминалось раньше, дал Давиду: сам Бог станет «отцом» сыну Давида, Соломону. В этом смысле царь был «сыном Божьим». Но второе обетование, данное Богом, не менее примечательно. Он говорит Давиду: «И будет непоколебим дом твой и царство твое во веки пред лицем Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар 7:16). Смысл здесь предельно ясен: у Давида всегда будет преемник на царском престоле. Сам Бог обещал ему это.

Как оказалось, потомки Давида действительно находились на троне довольно долго – около четырех столетий. Но иногда история идет вразрез с ожиданиями, и именно это произошло в 586 году до н. э. Как раз тогда набиравшая постепенно мощь Вавилонская держава разрушила царство Иуды – вместе с его столицей, Иерусалимом, и Храмом, первоначально построенным Соломоном, – и низложила царя из рода Давида с престола.

Евреи более поздних времен, оглядываясь на эту катастрофу, недоумевали, как такое вообще могло случиться. Ведь сам Бог обещал, что даже если сын Давида проявит непокорность, Бог не отнимет от него своей милости, и Израилем всегда будет править царь из династии Давида. Но царя больше не было. Неужели Бог отступился от своего слова? Некоторые еврейские мыслители пришли к убеждению, что обетование Божье по-прежнему оставалось в полной силе, но что оно осуществится когда-нибудь в будущем. Царь из рода Давида был временно низложен с престола, однако Бог обязательно вспомнит о своем обещании. Поэтому помазанник еще должен был прийти – будущий царь, один из потомков Давида, который восстановит царство своего предка и снова сделает Израиль независимым государством, великим и славным, предметом зависти для всех народов. Будущий помазанник – Мессия – будет во всем подобен своему великому предшественнику, могучим воином и искусным политиком. Он поразит угнетателей, захвативших Землю Обетованную, и восстановит народ и монархию. Это будет славное время.

Судя по всему, те евреи, которые разделяли подобные ожидания, видели будущего Мессию в политическом измерении – как величайшего и могущественного правителя, который восстановит царство благодаря военной силе, пуская в ход меч, чтобы поразить врагов. Другие евреи – в особенности склонные к апокалиптическим настроениям – представляли себе это грядущее событие как нечто еще более чудесное: как деяние Бога, когда он лично вмешается в ход мировой истории, чтобы снова сделать Израиль независимым царством, управляемым его Мессией. Те же, кто были особенно ревностными приверженцами подобных взглядов, верили,

что это грядущее царство будет представлять собой не обычную заурядную политическую систему с присущими ей бюрократией и коррупцией, но станет, по сути, царством самого Бога – утопическим государством, в котором больше не будет ни зла, ни боли, ни страдания любого рода.

Иисус как Мессия

Есть все основания полагать, что последователи Иисуса уже при его жизни верили, что он, возможно, и есть грядущий помазанник. Чтобы увидеть всю силу этого аргумента, требуется рассмотреть два рода данных. Во-первых, как уже упоминалось, титул «Христос» («помазанник», т. е. Мессия) был наиболее употребительным из всех, использовавшихся ранними христианами для описания Иисуса – вплоть до того, что они нередко называли его Христом, а не Иисусом. (Так что, несмотря на мою шутку выше, это слово действительно начало функционировать вместо фамилии.) Это тем более удивительно, что, насколько нам известно, Иисус при жизни не делал ничего такого, что могло бы навести их на мысль, что он и есть тот самый помазанник. Он не пришел на облаках небесных, чтобы судить живых и мертвых; он не был священником; он никогда не собирал армию, чтобы изгнать римлян с Земли Обетованной и восстановить Израиль в качестве независимого государства. Так почему же его последователи часто называли его титулом, предполагавшим, что он сделал одну из перечисленных вещей?

Ответ на этот вопрос связан с другой группой данных. Многие христиане сегодня полагают, будто самые ранние последователи Иисуса пришли к выводу, что он – Мессия благодаря его смерти и воскресению. Если Иисус умер за грехи мира и был воскрешен из мертвых, то он, наверное, и есть Мессия. Однако подобные рассуждения в корне неверны по причинам, о которых вы уже могли догадаться из сказанного мной ранее. Среди мессианских ожиданий древних иудеев не было ни одного – ни одного! – в котором будущий Мессия должен был умереть и затем воскреснуть из мертвых. Совсем не это ожидалось от Мессии. Каких бы конкретных идей тот или иной иудей не придерживался относительно Мессии (космический судья, великий священник, могучий воин), все они видели в нем фигуру, исполненную власти и величия, будущего правителя Израиля. Иисус же таковым, безусловно, не был: вместо того, чтобы уничтожить врагов, он сам был уничтожен врагами – арестован, подвергнут пыткам и распят на кресте, что в глазах римлян считалось самым мучительным и позорным способом казни. Коротко говоря, Иисус был полной противоположностью всему тому, что иудеи ожидали от любого мессии.

В более поздние времена христиане вели по этому поводу длительные и жаркие споры с иудеями, причем христиане утверждали, будто в Еврейской Библии в действительности предсказано, что будущий Мессия должен умереть и затем быть воскрешен из мертвых. При этом они указывали на пассажи в Библии, где говорилось о невинном страдальце, оправданном Богом, – пассажи вроде Ис 53 и Пс 21/22. Однако у иудеев имелся на это готовый ответ: в данных пассажах говорится не о Мессии. И действительно, как вы сами можете убедиться, прочитав эти тексты самостоятельно, слово «Мессия» в них ни разу не появляется.

Склонны ли вы сами понимать эти пассажи как имеющие отношение к Мессии, хотя прямо они нигде на него не ссылаются, в данном случае не имеет значения. Важно то, что до появления христианства ни один иудей никогда не интерпретировал данные тексты как мессианские. Мессия должен был являться могущественной личностью, которая поразит врагов и установит царство Бога, однако Иисус сам был раздавлен врагом. В глазах большинства иудеев это было решающим доводом: Иисус по определению не мог являться Мессией.

Однако это подводит нас к проблеме. Если верование в то, что Иисус умер за грехи мира и

был воскрешен из мертвых, само по себе не могло заставить любого иудея признать его Мессией, то как мы объясним то обстоятельство, что сразу же после его смерти – и не несмотря на нее, а именно из-за нее – христиане начали провозглашать его Мессией? Единственное правдоподобное объяснение тому, что они стали называть так Иисуса после его смерти, заключается в том, что они называли его так еще при жизни.

Вот сценарий, который большинством библеистов считается наиболее вероятным. При жизни Иисуса он вызвал надежды и ожидания, что он, возможно, и есть Мессия. Его ученики ожидали от него великих деяний. Может быть, он соберет армию или навлечет гнев Божий на врагов. Но *что-то* он наверняка предпримет и станет будущим правителем Израиля. Распятие полностью опровергло эту мысль, показав ученикам, как сильно они ошибались. Иисус был убит врагами и, таким образом, никак не мог быть Мессией. Но затем они уверовали в то, что Иисус был воскрешен из мертвых, что заново укрепило их в их прежнем, как будто бы опровергнутом, убеждении. Он действительно Мессия – но совсем не в том смысле, в каком мы думали!

Я рассмотрю подробнее этот ход размышлений в последующих двух главах, анализируя веру в воскресение Иисуса. На данном этапе я просто хочу подчеркнуть главное. Последователи Иисуса, очевидно, считали его в некотором смысле Мессией до его смерти, поскольку ничто в его распятии и воскресении не могло заставить их выдвинуть эту идею позже. От Мессии не ожидалось, что он умрет или воскреснет снова.

Мессианское самосознание Иисуса

В свете данной дискуссии что мы можем сказать относительно того, как, по всей вероятности, воспринимал себя сам Иисус? Называл ли он себя Мессией? Если да, что он под этим подразумевал? И называл ли он себя Богом? Здесь я должен четко обозначить свою позицию: Мессией – да; Богом – нет.

По моему мнению, есть более чем достаточные причины думать, что Иисус представлял себя Мессией, причем в очень узком и специфическом смысле слова. Мессия, как предполагалось, станет будущим правителем народа Израиля. Но, будучи апокалиптиком, Иисус не думал, что это будущее царство может быть установлено путем политической борьбы или военных действий как таковых. Его должен был принести Сын Человеческий, грядущий, чтобы судить все и вся, противящееся Богу. Тогда и настанет царство Бога, и, судя по всему, Иисус верил, что он сам станет в этом царстве царем.

У меня есть несколько причин для подобного суждения. Во-первых, позвольте мне вернуться к моему доводу выше относительно учеников. Они, очевидно, думали и говорили об Иисусе как о Мессии еще во время его земной жизни. Однако по сути он не сделал ничего, чтобы навести кого бы то ни было на мысль, что он и есть Мессия. Иисус, вполне вероятно, был пацифистом («любите врагов ваших», «кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую», «блаженны миротворцы» и т. д.), что вряд ли делало его подходящей кандидатурой на роль командующего иудейской армией. Он не проповедовал насилие против римских оккупантов. И он говорил о ком-то другом, а не о себе как о грядущем Сыне Человеческом.

Итак, если ни одно из активных действий Иисуса не могло вызвать ни у кого подозрений относительно его мессианских притязаний, почему его последователи почти наверняка считали и называли его Мессией во время его общественного служения? Самое простое объяснение – это то, что Иисус сам сказал им, что он – Мессия.

Но что именно он подразумевал под словом «Мессия», следует понимать в более широком контексте его апокалиптического провозвестия. Именно здесь вступает в действие речение, которое, как я показал выше, почти несомненно аутентичное. Как мы уже видели. Иисус сказал своим ученикам – и в том числе Иуде Искариоту – что в будущем царстве они сядут на двенадцати престолах, чтобы судить двенадцать колен Израилевых. Допустим. Но кто же будет царем над ними? Иисус был их наставником (= господином) сейчас. Не останется ли он их наставником (= Господом) и тогда? Именно он призвал их, учил их, поручил им миссию и обещал им престолы в будущем царстве. Кажется почти немыслимым, чтобы в его воображении ему самому не предстояло сыграть в этом царстве определенную роль, и если он был лидером группы учеников здесь и сейчас, то, безусловно, останется их лидером и в будущем. Иисус, должно быть, полагал, что сделается царем в грядущем царстве Бога, которое скоро принесет с собой Сын человеческий. А какое определение было самым типичным для будущего правителя Израиля? Мессия. Очевидно, именно в этом смысле Иисус говорил ученикам, что он – Мессия.

Два других соображения делают этот вывод еще более правдоподобным. Первое из них, опять-таки, связано с Иудой Искариотом, еврейским «плохим парнем» евангельской истории, а второе – с Понтием Пилатом, римским «плохим парнем». Начнем с Иуды. Имели место бесконечные домыслы относительно того, кем был Иуда Искариот – вплоть до того, что означает само прозвище *Искариот* — и что заставило его предать Иисуса.[10] Как я отмечал, то, что Иуда действительно предал Иисуса, сомнений не вызывает (история с предательством отвечает всем перечисленным нами критериям), но вот почему он это сделал? На этот счет выдвигалось множество теорий, но, поскольку они не связаны с сутью моих рассуждений здесь,

я предпочитаю остановиться на том, что именно предал Иуда.

Согласно евангелиям, дело обстояло очень просто. Когда в последнюю неделю своей жизни Иисус пришел в Иерусалим, чтобы совершить в столице ежегодную пасхальную трапезу, он произвел беспорядки в Храме, предсказывая в чисто апокалиптической манере его разрушение во время грядущего суда. Это привлекло к Иисусу внимание местных властей. Еврейские лидеры, отвечавшие как за Храм, так и за светскую жизнь в Иерусалиме, как известно, принадлежали к партии саддукеев. Это были богатые еврейские аристократы, по большей части священники, совершавшие жертвоприношения в Храме, во главе которых стоял первосвященник. Священники имели свой интерес в поддержании порядка в Храме, не в последнюю очередь потому, что римляне, которым принадлежала власть в стране, позволяли местным аристократам самим вести дела и поступать как им угодно до тех пор, пока это не приводило к локальным мятежам.

Во время Пасхи страсти обычно вспыхивали с особой силой, поскольку сам по себе праздник пробуждал националистические чувства и мысли об отмщении. Дело в том, что праздник Пасхи был установлен в честь того эпизода из Еврейской Библии, когда Бог вывел народ Израиля из египетского рабства под предводительством Моисея. Каждый год событие исхода широко отмечалось евреями всего мира, вспоминавшими о том, как сам Бог вступился за них, чтобы избавить от иноземных угнетателей. Этот праздник, кульминацией которого была особая ритуальная трапеза – позднее получившая название пасхального седера – отмечался не только из интереса к событиям древности. Многие евреи надеялись и даже предчувствовали: то, что Бог содеял для них однажды, в дни Моисея, он сделает снова, в свое время, под предводительством одного из их собственных лидеров. Всем было известно, что когда националистические страсти достигали наибольшего накала, это нередко могло привести к восстанию. Поэтому Пасха была единственным временем в году, когда римский правитель Иудеи (обычно живший в Кесарии Приморской) прибывал в Иерусалим в сопровождении войска, чтобы подавить в зародыше любые возможные выступления. Саддукеи, охотно сотрудничавшие с римлянами в обмен на дозволение совершать богослужения в соответствии с указаниями

Бога, данными в Торе, также были заинтересованы в поддержании мира.

Что же в таком случае они должны были подумать об этом выскочке из Галилеи, Иисусе из Назарета, который появился в городе, выступил там с пламенной апокалиптической речью о грядущем уничтожении военной силы и предсказал, что столь любимый ими Храм будет разрушен в порыве гнева, как и все, что противится Богу? Разумеется, они не отнеслись благосклонно ни к самой вести, ни к вестнику, и решили не спускать с него глаз.

Согласно всем имеющимся у нас рассказам, Иисус провел неделю перед Пасхой в Иерусалиме, проповедуя апокалиптическую весть о грядущем разрушении (см. Мк 13, Мф 24–25). Похоже, он собирал вокруг себя все новые и новые толпы. Люди прислушивались к нему. Некоторые принимали его весть. Движение ширилось. Поэтому власти решили действовать.

И тут на сцену выходит Иуда Искариот. В евангелиях дело представлено так, будто власти наняли Иуду, чтобы он проводил их к Иисусу и они смогли его арестовать, когда рядом не будет толпы. У меня эти рассказы всегда вызывали подозрения. Если власти хотели без шума схватить Иисуса, почему они просто не выследили его? Зачем им понадобился человек из его внутреннего круга?

Есть основания полагать, что на самом деле Иуда Искариот выдал нечто другое. При этом нужно иметь в виду два обстоятельства. Первое – то, что (повторим еще раз) у нас нет никаких свидетельств того, что Иисус когда-либо публично объявлял себя будущим царем Израиля, Его весть была не об этом, а о приближающемся царстве, которое принесет Сын Человеческий. Сам же Иисус всегда оставался как бы в стороне. Второе обстоятельство – когда власти арестовали

Иисуса и передали его Понтию Пилату, все сообщения сходятся на том, что на суде ему было предъявлено обвинение в том, что он называл себя царем Иудейским. Если Иисус никогда не заявлял публично, будто он – будущий царь, однако во время процесса против него было выдвинуто именно такое обвинение, то каким образом посторонние могли об этом узнать?[11] Самый простой ответ заключается в том, что им об этом рассказал Иуда.

Иуда был одним из тех людей внутреннего круга, которым Иисус открыл свое видение будущего. Иуда и одиннадцать других учеников станут правителями в будущем царстве, а Иисус – их царем. Однако по какой-то причине – мы никогда не узнаем, по какой, – Иуда стал ренегатом и предал как учителя, так и его дело. Он сообщил еврейским властям, чему учил их Иисус в приватной обстановке, и это было все, в чем они нуждались. Они арестовали Иисуса и передали его правителю – как человека, объявившего себя царем.

А теперь несколько слов о Понтии Пилате. Как правитель (префект) Иудеи, Пилат обладал властью над жизнью и смертью своих подданных. В Римской империи не существовало ничего похожего на единый уголовный кодекс, который сегодня можно встретить во многих странах. Губернаторы, назначавшиеся, чтобы управлять отдельными провинциями, должны были решать две основных задачи: собирать налоги для Рима и поддерживать мир. Добиваться этих целей они могли любыми необходимыми средствами. Так, например, если кто-то объявлялся бунтовщиком, с ним обычно разделывались очень быстро и беспощадно. Правитель мог на месте вынести ему смертный приговор, который тут же приводился в исполнение. Не было ни справедливого разбирательства, ни суда присяжных, ни права подать апелляцию. В те непростые времена причинявшие беспокойство люди становились жертвами быстрого и решительного «правосудия», часто сопряженного с насилием.

Согласно нашим повествованиям, суд над Иисусом был скорым и «по существу». Пилат спросил его, он ли царь Иудейский. Почти наверняка это обвинение действительно было выдвинуто против Иисуса. Оно многократно подтверждается независимыми свидетелями – как по ходу самого процесса, так и в надписи на табличке, которая была прибита к его кресту (см., например, Мк 15:2, 26). Более того, это не то обвинение против Иисуса, которое могли выдумать христиане – по причине, которая, вероятно, покажется многим неожиданной. Хотя христиане и пришли к убеждению, что Иисус – Мессия, насколько нам известно, они никогда не прилагали к нему титул «царь Иудейский». И если бы христиане хотели *изобрести* обвинение, чтобы вложить в уста Пилата, оно скорее звучало бы как «Ты ли Мессия?». Но в евангелиях дело обстоит иначе. Иисуса обвиняют именно в том, что он называет себя «царем Иудейским».

Доказательство того, что Иисус считал себя царем Иудейским – сам факт, что он был за это распят. Когда Пилат спросил его, действительно ли он называл себя так, Иисус мог просто ответить отрицательно, заявив, что он не мятежник и что у него нет никаких ожиданий, надежд или намерений, связанных с царским титулом, – и это решило бы дело. Но когда против него выдвинули обвинение, что он называл себя царем Иудейским, Иисус либо прямо в том признался, либо не стал этого отрицать – и Пилат поступил так, как обычно поступали все правители в подобных случаях. Он приказал казнить Иисуса как возмутителя спокойствия и политического самозванца. Иисус был обвинен в подстрекательстве к мятежу, а политических мятежников обычно предавали распятию.

Причина, по которой Иисус не мог отрицать того, что он называл себя царем Иудейским, заключается в том, что он действительно так себя называл. Разумеется, он вкладывал в эти слова чисто апокалиптический смысл: когда наступит будущее царство, он сделается в нем царем. Однако Пилат не собирался вдаваться в богословские тонкости. Только римляне имели право назначить кого бы то ни было царем, и любой другой человек, желающий получить этот титул, тем самым становился виновным в мятеже против государства.

Итак, Пилат приказал распять Иисуса прямо на месте. Согласно нашим повествованиям, которые в данном случае выглядят абсолютно правдоподобно, солдаты обошлись с ним крайне грубо, насмехались над ним, бичевали, а потом повели на место распятия. По-видимому, в то же утро были приняты решения по еще двум сходным делам – как и на следующий день, и еще через день. В данном случае Иисуса и двух других осужденных отвели на место публичной казни и привязали или пригвоздили к крестам. Согласно нашим самым ранним свидетельствам, Иисус умер через шесть часов после этого.

Объявлял ли Иисус себя богом?

Вот вкратце, все, что мы можем, на мой взгляд, утверждать относительно исторического Иисуса и его самосознания. Он считал себя пророком, предрекшим конец этого порочного века, и царем Израиля в будущем веке. Но называл ли он себя Богом?

Верно то, что Иисус утверждает свою божественность в самом последнем из наших канонических евангелий, Евангелии от Иоанна. В главе 7 мы рассмотрим соответствующие пассажи более подробно. Пока же достаточно отметить, что в этом евангелии Иисус действительно делает весьма примечательные заявления на свой счет. О праотце евреев, Аврааме (который жил на восемнадцать столетий раньше), Иисус говорит своим оппонентам: «Истинно, истинно говорю вам: прежде чем Авраам был, Я есмь» (8:58). Специфическая фраза, употребленная здесь – «Я есмь» – покажется знакомой любому, обладающему познаниями в Еврейской Библии. В книге Исход, в уже рассмотренной нами в главе 2 истории о горящем кусте, Моисей спрашивает у Бога, как ему имя, и Бог отвечает ему: «Я есмь Сущий». Иисус, похоже, не только утверждает, что существовал еще до Авраама, но и претендует на имя самого Бога. Его иудейские оппоненты безошибочно поняли, что он имеет в виду, и тут же схватились за камни, чтобы побить его.

Далее в том же евангелии Иисус высказывается еще более откровенно, заявляя: «Я и Отец – одно» (Ин 10:30). И снова его иудейские слушатели хватаются за камни. А далее по тексту, когда Иисус беседует с учениками во время последней трапезы, один из его последователей, Филипп, просит учителя показать им Отца, и Иисус отвечает: «Кто Меня увидел, увидел Отца» (14:9). И наконец, во время той же трапезы, Иисус обращается с молитвой к Богу, говорит о том, как Бог «послал» его в мир и упоминает о славе, «которую Ты даровал мне… прежде основания мира» (17:24). Иисус не утверждает здесь, что он – Бог Отец, так как очевидно, что, молясь, он не обращается к самому себе. Он не говорит, что тождествен Богу, но что он равен Богу и был таковым еще до основания мира.

Эти заявления сами по себе весьма впечатляющи. Но при ближайшем рассмотрении с исторической точки зрения они просто не могут быть приписаны реальному Иисусу, поскольку не проходят отбор ни по одному из критериев. Они не находят многократного подтверждения в наших источниках, встречаясь лишь в Евангелии от Иоанна, самом позднем и богословски насыщенном из всех. Они, бесспорно, не отвечают критерию несходства, ибо выражают именно тот взгляд на Иисуса, которого придерживается автор этого евангелия. И они совсем не выглядят достоверными с точки зрения контекста. У нас нет никаких свидетельств того, чтобы хотя бы один палестинский еврей когда-либо высказывался о себе подобным образом. Утверждение Иисусом собственной божественности – это часть характерного для Иоанна богословия, а не исторических записей о том, что в действительности делал Иисус.

Рассмотрим вопрос в несколько ином свете. Как я уже отмечал раньше, в нашем распоряжении имеется ряд источников, имеющих отношение к историческому Иисусу: короткие замечания у Павла (включая несколько цитат из учения Иисуса), Марк, Q, M и L, не говоря уже о

полном тексте евангелий от Матфея и Луки. И ни в одном из них мы не находим возвышенных заявлений такого рода. Если бы Иисус ходил по Галилее, провозглашая себя посланником с Небес от Бога – божеством, существовавшим еще до сотворения мира и по сути равным самому Богу, – что *еще* из его учения могло произвести столь же волнующее, громоподобное впечатление на слушателей? И тем не менее ни один из наших ранних источников ни о чем похожем не упоминает. Неужели они решили опустить то, что было самым важным в проповеди Иисуса?

Почти наверняка эти утверждения о божественности Иисуса у Иоанна исторически недостоверные. Но не может ли быть так, что Иисус считал себя божественным в каком-нибудь другом смысле слова? Ранее я уже выдвинул довод, что он не считал себя Сыном человеческим – ангельским существом, грядущим с небес, чтобы судить землю. Но он действительно думал о себе как о будущем царе в мессианском царстве. И, как мы уже видели в предыдущей главе, в некоторых пассажах Писания о царе говорится не как о простом смертном, но как о божественном создании.

Возможно ли, чтобы Иисус считал себя божественным в *этом* смысле слова?

Это, разумеется, возможно, но маловероятно по следующей причине. В Еврейской Библии, да и в еврейской традиции в целом, есть случаи, когда смертные – например царь, Моисей или Енох, – считались в определенном смысле слова божественными. Однако это мнение о них всегда высказывалось кем-то другим, и нет свидетельств, чтобы они говорили нечто подобное сами о себе. Такое положение дел в корне отличается от того, которое мы находим, например, в случае с Египтом, где фараоны провозглашали себя прямыми наследниками божества, или с Александром Македонским, принимавшим культовое поклонение, или с некоторыми римскими императорами, которые активно продвигали идею, будто они – боги. Насколько нам известно, в иудаизме это не имело место никогда. Мысль о божественности царя могла прийти в голову его сторонникам позднее, по мере того, как они начинали размышлять о его могуществе и влиянии. Но у нас нет примера, когда иудейский царь еще при жизни объявил бы себя божественным.

Мог ли Иисус стать исключением? Да, разумеется. Из любого правила всегда есть исключения. Но чтобы считать Иисуса таким исключением из правил, нужны многочисленные и убедительные доказательства – а таковых просто не существует. Притязания Иисуса на божественный статус содержатся только в самом позднем из канонических евангелий, но не в более ранних источниках.

Можно возразить, что, помимо прямых заявлений Иисуса о своей божественности, есть и иные соображения, наводящие на мысль, что он рассматривал себя как божество. Например, он совершает поразительные чудеса, которые бесспорно может творить только божество; он прощает людям грехи, что представляет собой прерогативу одного лишь Бога, и принимает поклонение себе, когда люди простираются перед ним ниц, что явно указывает на божественные почести.

В этой связи следует подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, все сказанное вполне совместимо с человеческой, а не только с божественной властью. Так, в Еврейской Библии пророки Илия и Елисей благодаря силе Божьей творили невероятные чудеса – включая исцеление больных и воскрешение мертвых, а в Новом Завете то же самое совершали апостолы Петр и Павел, однако все это не делало ни одного из них божественным. Когда Иисус прощает грехи, он никогда не говорит: «Я прощаю тебя» (как мог бы сказать Бог), но: «прощены твои грехи» – как бы указывая на то, что они прощены *Богом*. Эта прерогатива – объявлять о прощении грехов – была также закреплена за священниками, совершавшими от имени верующих жертвоприношения в храме. Иисус, таким образом, мог присвоить себе прерогативу священника, но не Бога. И цари принимали поклонение себе – даже в самой Библии (Мф 18:26) – пользуясь

славой и почетом, как и сам Бог. Однако ни одна из этих вещей, взятая в отдельности, сама по себе не представляет собой указания на божественность Иисуса.

Что еще важнее, все эти деяния скорее всего даже не восходят к историческому Иисусу. Они могут быть традициями, приписанными Иисусу более поздними рассказчиками, которые желали подчеркнуть его величие и значимость. Вспомним один из ключевых тезисов данной главы: многие традиции в евангелиях не берут начало в жизни исторического Иисуса, а представляют собой приукрашенные версии рассказчиков, которые стремились обратить людей в свою веру, убеждая их в превосходстве Иисуса и наставляя соответствующим образом уже обращенных. Эти традиции, возвышающие Иисуса, не могут пройти критерий несходства и, по всей вероятности, являются позднейшими благочестивыми дополнениями к рассказам о нем – рассказам, передаваемым людьми, которые после его смерти и воскресения уверовали в то, что он был в определенном смысле слова божеством.

Что мы можем утверждать об Иисусе с определенной долей уверенности, так это то, что его служение и провозвестие были сосредоточены не на его собственной божественности (тема, которой он, по сути, совершенно не касался), а на Боге. И еще на том царстве, которое Бог собирался принести, и на Сыне человеческом, который вскоре должен был явиться, чтобы судить землю. Когда это случится, грешники будут уничтожены, а праведники войдут в это царство – царство, в котором не будет больше ни боли, ни печали, ни страдания. Двенадцать учеников Иисуса станут правителями в будущем царстве, а Иисус будет царствовать над ними. Иисус не объявлял себя Богом. Он верил и учил, что станет царем в наступающем царстве Бога, его Мессией, которому еще предстоит быть открытым людям. Такова была весть, которую он передавал своим ученикам, и в конечном счете именно эта весть привела его к распятию. Лишь впоследствии, когда ученики уверовали в то, что их распятый учитель был воскрешен из мертвых, они пришли к убеждению, что он – в определенном смысле слова – был Богом.

Глава 4

Воскресение Иисуса: чего мы знать не можем

Каждый год я выступаю с множеством лекций по всей стране – не только в колледжах и университетах, но и в общественных организациях, богословских семинариях и церквах. Когда меня приглашают выступить в какой-нибудь консервативной евангелической семинарии или церкви, это почти всегда связано с публичными дебатами, которые меня просят провести с кем-либо из консервативно настроенных специалистов на тему, представляющую взаимный интерес – например, «Могут ли историки доказать, что Иисус был воскрешен из мертвых?», или «Располагаем ли мы оригинальным текстом Нового Завета?», или «Дает ли Библия адекватное объяснение человеческим страданиям?». По очевидным причинам аудитория в подобных случаях меньше заинтересована в том, чтобы услышать мое мнение, чем в том, чтобы увидеть, как один из экспертов, разделяющих их собственные взгляды, ответит на мои высказывания и опровергнет их. Я сам прекрасно это понимаю и потому получаю удовольствие от подобных встреч. Дебаты нередко оказываются весьма оживленными, а аудитория – почти всегда внимательной и великодушной, даже если они считают меня опасным человеком, выступающим на «темной стороне».

В более либеральных церквах или же в секулярной обстановке я обычно нахожу и большую свободу, и более восприимчивую аудиторию, готовую выслушать, что именно современные исследователи могут сказать относительно раннего христианства и Нового Завета с исторической точки зрения. В подобных ситуациях я часто рассказываю об историческом Иисусе, излагая точку зрения, которую я привел вкратце в предыдущей главе – а именно, что Иисус может быть лучше всего понят как апокалиптический пророк, предсказывавший, что Бог очень скоро вмешается в дела человечества, чтобы ниспровергнуть силы зла и установить здесь, на земле, свое благое царство. Как мы уже видели, этот взгляд – не оригинальное представление Иисуса, его выражение можно найти в учениях других иудеев той эпохи, склонных к апокалиптическому образу мыслей.

Когда я выступаю с докладами подобного рода, слушатели постоянно задают мне два неизменных вопроса. Первый: «Если эта точка зрения так широко распространена среди специалистов, почему я никогда прежде о ней не слышал?». Боюсь, что ответ на этот вопрос очень простой, но вместе с тем внушающий беспокойство. Во многих случаях точка зрения на

Иисуса, которой я придерживаюсь, сходна с той, которая преподается – разумеется, с некоторыми небольшими вариациями – в семинариях всех основных христианских деноминаций (пресвитерианской, лютеранской, методистской, епископальной и т. д.). Так почему же рядовые прихожане никогда не слышали о ней раньше? Я не знаю наверняка, но, судя по моим разговорам с бывшими семинаристами, полагаю, что большинство пасторов не желает прослыть возмутителями спокойствия, или не думает, что их конгрегации «готовы» выслушать мнение библеистов, или даже не уверено, что они вообще *хотят* его выслушать. Поэтому они предпочитают ничего им не говорить.

Второй вопрос представляет собой чуть большую сложность с интеллектуальной точки зрения: «Если другие иудеи во времена Иисуса учили той же апокалиптической точке зрения, то… почему Иисус? Почему именно Иисус положил начало христианству, крупнейшей религии мира, тогда как другие апокалиптические проповедники забыты, канув в историю? Почему Иисус преуспел там, где все остальные потерпели поражение?»

Вопрос превосходный. И нередко человек, задавший его, думает, что на него есть очевидный ответ – а именно, что Иисус должен быть уникальным и совершенно *не* похожим на всех прочих,

провозглашавших ту же самую весть. Он был Богом, а они – всего лишь людьми, и потому он положил начало новой религии, а они – нет. Согласно этому ходу рассуждений, единственный способ объяснить невероятный успех христианства – это вера в то, что за всем этим действительно стоял Бог.

Проблема с этим ответом заключается в том, что он игнорирует все другие великие религии мира. Не хотим же мы сказать, что всякая крупная и успешная религия исходит от самого Бога и любой из их основателей тоже был «Богом»? Был ли Богом Моисей? Мухаммад? Будда? Конфуций? Более того, стремительное распространение христианства по всему античному римскому миру вовсе не обязательно указывает на то, что Бог был на его стороне. Те, кто это утверждает, должны опять же вспомнить о других великих религиях мира. Вот лишь один пример: социолог Родни Старк показал, что в течение первых трех веков существования христианства число его приверженцев увеличивалось на 40 процентов каждое десятилетие. Если христианство зародилось в I веке н. э. в качестве относительно малой группы, а к началу IV века н. э. имело уже порядка 3 миллионов последователей, это как раз и дает рост примерно в 40 процентов каждые десять лет. Но что особенно поразило Старка, так это то, что тот же самый рост демонстрировала церковь мормонов со времени своего основания в XIX веке. Раз христиане из основных деноминаций утверждают, что если бы за их религией не стоял сам Бог, она не развивалась бы так быстро, готовы ли они сказать то же самое относительно церкви мормонов (которая в действительности их поддержкой не пользуется)?

Итак, остается вопрос: что же сделало Иисуса таким особенным? Отнюдь не его весть, как мы вскоре убедимся. Она как раз успехом не пользовалась, напротив, привела его к распятию – что, конечно же, не есть признак поразительного успеха. Нет, что сделало Иисуса отличным от всех прочих, проповедовавших ту же весть, так это утверждение, что он был воскрешен из мертвых. Вера в воскресение Иисуса изменила абсолютно все. Ничего подобного не говорилось ни об одном другом апокалиптическом проповеднике тех времен, и то обстоятельство, что по поводу Иисуса такие утверждения выдвигались, делало его уникальным. Если бы не вера в воскресение, Иисус остался бы всего лишь примечанием на полях в анналах еврейской истории. С верой в воскресение зародилось движение, поднявшее Иисуса на сверхчеловеческий уровень. Именно вера в воскресение привела к тому, что сторонники Иисуса стали называть его Богом.

Заметьте, что я сформулировал предыдущие фразы предельно осторожно. Я не говорил, что *воскресение* сделало Иисуса Богом. Я сказал, что *вера* в воскресение привела некоторых из его последователей к *утверждению*, что он был Богом. Потому что как историк я не думаю, что мы можем доказать – с исторической точки зрения – что Иисус действительно был воскрешен из мертвых. Чтобы внести полную ясность, я не утверждаю и обратное – что историки при помощи научных методов могут продемонстрировать, что Иисус *не* был воскрешен из мертвых. На мой взгляд, когда речь идет о чудесах, таких, как воскресение, никакие исторические дисциплины просто не способны помочь нам установить, что же произошло в действительности.

Религиозная вера и историческое знание представляют собой два различных способа «познания». Еще когда я учился в Библейском институте им. Дуайта Муди, мы чистосердечно соглашались со словами из «Мессии» Генделя (взятыми из Еврейской Библии, из Книги Иова): «А я знаю, Искупитель мой жив». Но мы «знали» это не благодаря историческим исследованиям, а благодаря нашей вере. Жив ли Иисус и сейчас благодаря своему воскресению и действительно ли столь великие чудеса совершались в прошлом, может быть «познано» не средствами исторической науки, а лишь на основе веры. Это объясняется не тем, что от исследователей требуется «скепсис в вопросах веры» или «секулярные установки, враждебные религии», а самой природой исторического исследования, неважно, предпринимается ли оно верующим или неверующим, – как я попытаюсь объяснить ниже в этой же главе.

В то же время историки в состоянии говорить о событиях, которые не чудесные и не требуют веры для их изучения – включая то обстоятельство, что некоторые из последователей Иисуса (большинство из них? все?) пришли к *вере* в то, что Иисус был физически воскрешен из мертвых. Это верование – исторический факт. Но остальные аспекты, связанные со смертью Иисуса, представляют проблему для историка. В этой и следующей главах я намерен обсудить как факты, которые нам известны, так и утверждения, по поводу которых мы ничего утверждать не можем. Начнем с того, что мы *не* можем утверждать – либо вообще, либо с относительной долей уверенности – касательно веры ранних христиан в воскресение.

Почему историки испытывают трудности, обсуждая воскресение

Как я уже подчеркивал, историки, стремящиеся проникнуть в прошлое, по необходимости ограничены имеющимися в их распоряжении источниками. Существуют источники, описывающие события вокруг воскресения Иисуса, и первым шагом на пути исследования возникновения этого верования у ранних христиан должно стать изучение данных источников. Важнейшие из них – евангелия Нового завета, в которых содержатся самые ранние из дошедших до нас повествований об обнаружении пустой гробницы Иисуса и о его явлениях ученикам после распятия в качестве живого Господа жизни. Существенное значение для нашего исследования имеют также послания Павла, который с неподдельным пылом утверждает в них свою веру в то, что Иисус действительно физически воскрес из мертвых.

Евангельские повествования о воскресении

Мы уже видели, почему евангелия представляют столько проблем для историков, желающих узнать, что же произошло на самом деле. Это особенно справедливо для евангельских повествований о воскресении Иисуса. Действительно ли это тот *род* источников, к которым могут обращаться историки, исследующие события прошлого? Не говоря уже о том обстоятельстве, что они были написаны спустя 40–65 лет после описанных в них событий, причем людьми, которые не были их свидетелями, жили в других частях света, в другое время и говорили на других языках, – помимо всего перечисленного они изобилуют расхождениями, некоторые из которых не могут быть согласованы между собой. В действительности евангелия расходятся друг с другом почти в каждой детали своих повествований о воскресении.

Эти повествования содержатся в Мф 28, Мк 16, Лк 24 и Ин 20–21. Перечитайте внимательно эти рассказы и ответьте на некоторые основные вопросы: кто первым пришел к гробнице? Одна Мария Магдалина (Иоанн)? Или Мария Магдалина с другой Марией (Матфей)? Или Мария Магдалина с Марией Иаковлевой и Саломией (Марк)? Или обе Марии с Иоанной и несколькими другими женщинами (Лука)? Был ли камень уже отодвинут в сторону, когда они пришли к гробнице (Марк, Лука и Иоанн)? Или же, по всей вероятности, нет (Матфей)? Кого они там увидели? Ангела (Матфей), юношу (Марк) или двух мужей (Лука)? Отправились ли они немедленно к ученикам, чтобы сообщить им об увиденном (Иоанн) или нет (Матфей, Марк и Лука)? Что приказали сделать женщинам личности (или личность), встреченные ими у гробницы? Передать ученикам, что они увидят Иисуса в Галилее (Матфей и Марк) или же чтобы они *вспомнили*, что сказал им Иисус, когда он был еще в Галилее (Лука)? Передали ли женщины эти слова ученикам (Матфей и Лука) или нет (Марк[1])? Видели ли ученики Иисуса (Матфей, Лука и Иоанн) или нет (Марк)? Где они видели его – только в Галилее (Матфей) или только в Иерусалиме (Лука)?

Есть и другие расхождения, но и перечисленных достаточно, чтобы доказать мой тезис. Должен подчеркнуть, что некоторые из этих расхождений едва ли поддаются согласованию, если только толкователи не прибегают ко всевозможным ухищрениям. Например, как быть с тем обстоятельством, что женщины, судя по всему, встречают у гробницы разных людей? У Марка это один юноша, у Луки их двое, а у Матфея – один ангел. Иногда те из читателей, которые не в состоянии мириться с тем, что в библейском тексте могут быть расхождения, объясняют их тем, что женщины в действительности встретили у гробницы двух ангелов. Матфей упоминает лишь одного из них, но не отрицает наличие второго; более того, ангелы были в человеческом обличье, потому Лука и утверждает, что там были двое мужчин; Марк также по ошибке

принимает ангелов за мужчин, но упоминает лишь об одном из них, не отрицая, однако, что их было двое. И таким образом, проблема с легкостью решается! Но такое решение, по меньшей мере странно, ибо предполагает, что случившееся в действительности отличается от написанного в ***аю&ом*** из евангелий, ибо ни одно из них не упоминает о двух ангелах. Такой способ толкования, призванный примирить четыре текста друг с другом, предполагает создание совершенно нового текста, не похожего ни на один из них. Разумеется, каждый волен при желании сочинить собственное евангелие, но это, пожалуй, не самый лучший способ интерпретировать евангелия в том виде, в каком мы их имеем.

Или возьмем второй пример – еще более показательный. Матфей прямо говорит, что ученикам было сказано идти в Галилею, потому что там они увидят Иисуса (28:7), они так и поступают (28:16), и именно там Иисус встречает их, чтобы дать последние наставления (28:17–20). Рассказ не только предельно ясен, но и полностью противоречит тому, что происходит у Луки. Здесь никто не велит ученикам отправляться в Галилею. Два мужа у пустой гробницы напоминают женщинам, что когда Иисус еще бкл в Галилее, он объявил им о предстоящем воскресении. А поскольку ученикам здесь не сказано идти в Галилею, они остаются в Иерусалиме, в земле Иудейской – где Иисус и встречает их «в тот же день» (24:13). Иисус говорит с учениками и прямо предписывает им *не* покидать город, пока они не облекутся «силою свыше» (не получат Дух), что, согласно Деян 1–2, происходит более чем сорок дней спустя (т. е. они *не* должны отправляться в Галилею; 24:49). Он выводит их за пределы Иерусалима, в близлежащее селение Вифанию, дает им последние наставления и возносится от них на небо (24:50–51). И мы узнаем, что ученики поступили так, как он им повелел: они остались в городе, служа Богу в Храме (24:53). В книге Деяния апостолов, написанной тем же автором, что и Евангелие от Луки, мы находим, что они оставались в Иерусалиме больше месяца, вплоть до дня Пятидесятницы (Деян 1–2).

Здесь явно имеет место противоречие. В одном евангелии ученики немедленно отправляются в Галилею, а в другом они никогда туда не возвращаются. Как подчеркивал исследователь Нового Завета Рэймонд Браун, сам являющийся католическим священником: «Таким образом мы должны отвергнуть тезис, согласно которому евангелия могут быть гармонизированы путем переделок, когда Иисус является Двенадцати несколько раз, сначала в Иерусалиме, потом в Галилее… Различные евангельские рассказы повествуют, по существу, об *одном и том же* главном явлении Двенадцати, вне зависимости от того, помещают ли они его в Иерусалим или в Галилею»[2]

Далее мы рассмотрим более подробно, что именно данное противоречие означает для реконструкции подлинного хода событий. Пока же достаточно отметить, что, согласно ранним евангелиям, когда Иисус был арестован, его ученики обратились в бегство (Мк 14, Мф 24:46). Кроме того, эти рассказы предполагают, что именно в Галилее они видели Иисуса живым после распятия (намек на это содержится в Мк 14:28; однозначно утверждается в Мф 24). Самое вероятное тому объяснение – когда ученики бежали из страха быть схваченными, они покинули Иерусалим и отправились домой, в Галилею. И там они – или, по крайней мере некоторые из них, – как утверждается, видели Иисуса живым.

Некоторые люди приводили довод, что если Иисус действительно был воскрешен из мертвых, то это должно было стать настолько поразительным событием, что, разумеется, свидетели от волнения вполне могли перепутать некоторые подробности. Но моя позиция в данной дискуссии довольно проста. Во-первых, мы не имеем дело с непосредственными свидетелями. Мы имеем дело с авторами, жившими в других странах десятилетия спустя после описываемых событий, говоривших на других языках и основывавших свои рассказы на историях, которые циркулировали в течение всех этих промежуточных лет. Во-вторых, эти

рассказы не просто расходятся незначительно в паре мелких деталей – они прямо противоречат друг другу едва ли не по всем пунктам подряд. Это не тот род источников, на которые могут полагаться историки, желающие установить, что же в действительности имело место в прошлом. А как насчет свидетельства Павла?

Послания апостола Павла

Павел постоянно говорит о воскресении Иисуса в семи посланиях, которые, по единодушному мнению исследователей, действительно написаны им.[3] Ни в одном другом пассаже взгляды Павла не выражены с такой ясностью и силой, как в главе 15 Первого послания к Коринфянам, иначе называемой «главой о воскресении». В этой главе Павел не собирается «доказывать» факт воскресения Иисуса из мертвых, как часто по ошибке полагают. Напротив, он, как и его читатели, исходит из того, что Иисус *&61Л* воскрешен, и использует эту исходную посылку, чтобы доказать нечто более важное, а именно: поскольку воскресение Иисуса было телесным, очевидно, что его последователи – вопреки утверждениям христианских оппонентов Павла – сами еще не испытали будущее воскресение. Для Павла, в отличие от некоторых его противников, воскресение не представляет собой чисто духовное понятие, никак не затрагивающее тело. Именно тело будет воскрешено и получит бессмертие, когда Иисус с торжеством вернется с небес. Поэтому христиане Коринфа еще не могли наслаждаться – здесь и сейчас – плодами жизни после воскресения. Это еще должно произойти в будущем, когда будут воскрешены их тела.

Павел начинает свою дискуссию о воскресении Иисуса и о будущем воскрешении верующих, цитируя стандартное христианское исповедание (или символ) веры, которое, как он сам указывает, уже было знакомо его читателям:

> Ибо я передал вам во-первых то, что и принял: что Христос умер за грехи наши по Писаниям, и что Он был погребён, и что Он воздвигнут в третий день по Писаниям, и что Он явился Кифе, потом – Двенадцати; затем свыше чем пятистам братьям одновременно, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые почили; затем явился Иакову, потом всем апостолам; а после всех явился некоему извергу. (1 Кор 15:3–8)

Послания Павла – самые ранние христианские писания, дошедшие до нас со времен древности; считается, что большая их часть была написана в 50-х годах н. э., то есть за 10–15 лет *до* самого раннего из сохранившихся евангелий, Евангелия от Марка. Трудно сказать, когда именно Павел написал 1 Кор; если поместить это послание примерно в середине периода эпистолярной деятельности Павла, то его можно датировать 55 годом н. э. или около того – то есть спустя 25 лет после смерти Иисуса.

Поразительно то, что, по словам Павла, он уже учил раньше этому исповеданию христиан Коринфа – предположительно во время их обращения. Таким образом, его следует датировать временем основания общины – возможно, за 4 или 5 лет до написания послания. Более того – что очень важно – Павел указывает здесь на то, что он не изобрел этот символ веры, но «принял» его от других. Сходные выражения Павел использует и в других местах 1 Кор (см. 11:22–25), и среди специалистов по Новому завету преобладает убеждение, что данная традиция, уже широко распространенная в христианской Церкви, была передана Павлу христианскими учителями, возможно, даже первыми апостолами. Иными словами, это то, что исследователи Нового Завета обычно называют *до-Павловой традицией* – то есть традицией, находившейся в обращении еще до того, как Павел ее записал, и даже до того, как он впервые передал ее коринфянам, убеждая их стать последователями Иисуса. Так что это одна из самых древних традиций, связанных с Иисусом. Не восходит ли она ко времени, предшествовавшему тому моменту, когда Павел присоединился к христианскому движению примерно в 33 году н. э., спустя три года после смерти Иисуса?[4] Если да, то эта традиция впрямь должна быть очень древней!

Есть свидетельства в самом пассаже, указывающие на то, что данный текст, либо полностью, либо частично, существовал еще до Павла. Можно даже определить, какие именно его части входили в первоначальную формулировку. Как мы увидим ниже в главе 6, и в посланиях Павла, и в книге Деяния апостолов присутствует множество «долитературных» традиций – то есть цитат из вероисповедальных формул, поэм, возможно, даже гимнов, существовавших еще до того, как быть включенными в дошедшие до нас литературные тексты. Исследователи разработали несколько способов, позволяющих выделить эти долитературные традиции. Как правило, они бывают сжатыми по форме, отличаются краткостью и четкостью формулировок, содержат слова, которые у автора, о котором идет речь (в нашем случае Павла) обычно не встречаются, а также используют грамматические структуры, во всех остальных случаях этому автору не свойственные. Именно это мы и обнаруживаем в данном пассаже. Например, фраза «по Писаниям» в посланиях Павла больше нигде не встречается, так же как и глагол «явился» или ссылка на «Двенадцать» применительно к двенадцати ближайшим ученикам.

Этот пассаж почти наверняка содержит до-Павлово исповедание или символ веры, но относится ли к нему весь текст (стихи 3–8)? Вторая половина стиха 6 («из которых большая часть доныне в живых…») и весь стих 8 («а после всех явился и мне…») представляют собой комментарий самого Павла на традицию и уже потому не могут быть частью первоначального исповедания веры. В действительности есть веские основания полагать, что это первоначальное исповедание состояло только из стихов 3–5, к которым Павел добавил несколько замечаний от себя, основываясь на том, что знал сам. Одна из причин, позволяющих ограничить до-Павлово исповедание этими тремя стихами – то, что в итоге мы имеем очень четко сформулированный и блестяще структурированный символ веры. Он состоит из двух разделов, по четыре утверждения в каждом, между которыми существуют близкие параллели. Иными словами, первое утверждение в первом разделе соответствует первому утверждению во втором разделе, и так далее. Тогда в своем первоначальном виде это исповедание веры должно читаться следующим образом:

1a Христос умер
2a за грехи наши
3a по Писаниям
4a и Он был погребен.
1b Он (Христос) воздвигнут
2b в третий день
3b по Писаниям
4b и Он явился Кифе.

В первом разделе говорится о смерти Иисуса, а во втором – о его воскресении. Параллели между данными утверждениями работают следующим образом: сначала констатация «факта» (1a: Христос умер; lb: Он воздвигнут), затем богословская интерпретация факта (2a: умер за грехи наши; 2Ь: воздвигнут в третий день), сопровождаемое в каждом разделе утверждением, что все это произошло «по Писанию» (За и ЗЬ, в греческом языке выражено одними и теми же словами), и, наконец, некое «доказательство», призванное служить физическим подтверждением данного факта (4a: Он был погребен – то есть Иисус действительно умер; 4Ь: Он явился Кифе – то есть своему ученику Петру – из чего следует, что он действительно был воскрешен).

Такова в своей основе древнейшая традиция, которую Павел цитировал в 1 Кор 15 и которую он расширил, добавив к ней больше имен «свидетелей» воскресения, включая себя самого – последнего, кто видел Иисуса живым примерно 2 или 3 года спустя после его смерти.

Некоторые специалисты высказывали предположение, что этот сжатый символ веры первоначально возник на арамейском языке, имея в виду, что он может восходить к самым ранним последователям Иисуса в Палестине, говорившим по-арамейски. Другие исследователи не разделяют их уверенности. Но в любом случае – это краткое, выразительное и умело построенное изложение основ веры.

Если приведенная выше реконструкция первоначальной формы этого исповедания веры точна, можно сделать несколько интересных и важных наблюдений. Во-первых, если верно, что второе утверждение в каждом разделе представляет собой «богословскую интерпретацию» предшествующего ему «факта», то идея, что Иисус был воскрешен на третий день, не обязательно воспоминание об исторической дате воскресения, но скорее богословское утверждение об его значимости. Надо отметить, что сами евангелия не указывают, на какой именно день был воскрешен Иисус. Женщины идут к гробнице на третий день и обнаруживают ее пустой. Но нигде в евангелиях не утверждается, что Иисус воскрес в то самое утро, перед появлением женщин. С тем же успехом он мог быть воскрешен за день или даже за два до того – скажем, спустя час после погребения. Евангелия просто ничего об этом не говорят.

Если слова Павла – действительно богословская интерпретация, а не констатация исторического факта, необходимо понять, что же они означают. Важно подчеркнуть, что воскресение на «третий день», как утверждается, согласуется со свидетельством Писания – каковым для любого раннехристианского автора был не Новый Завет (который тогда еще не был написан), а Еврейская Библия. Среди исследователей широко распространено убеждение, что своим воскресением на третий день Иисус исполнил предсказание еврейского пророка Осип: «Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его» (Ос 6:2). Другие специалисты – меньшая их часть, хотя мне их точка зрения кажется привлекательной – видят здесь ссылку на Книгу пророка Ионы, где Иона находился во чреве огромной рыбы три дня и три ночи, прежде чем был отпущен на свободу и тем самым символически воскрешен из мертвых (см. Ион 2). Согласно евангелиям, сам Иисус сравнивал свою предстоящую смерть и воскресение со «знамением Ионы» (Мф 12:39–41). Вне зависимости от того, имелась ли в виду ссылка на Осию или на Иону, почему было так необходимо подчеркнуть, что воскресение произошло именно на третий день? Потому что так было предсказано в Писании. Это богословское утверждение, что и смерть, и воскресение Иисуса произошли согласно некоему плану. Мы увидим всю важность этого обстоятельства позже, когда будем рассматривать, когда и на каких основаниях самые ранние последователи Иисуса пришли к мысли, что он был воскрешен из мертвых.

Важно понять, что все утверждения в первом разделе представляют собой близкую параллель к аналогичным утверждениям во втором разделе – во всех отношениях, кроме одного. Вторая часть содержит в качестве ощутимого доказательства воскрешения Иисуса конкретное имя: «Он явился *(букв,* “был увиден”) Кифе». Четвертое утверждение в первой части не ссылается ни на одного авторитетного свидетеля. Там сказано лишь, что «Он был погребен», но кем именно, не говорится. Учитывая все усилия, предпринятые автором данного символа веры, чтобы привести каждое утверждение в первом разделе в соответствие с параллельным ему утверждением во втором разделе, и наоборот, это само по себе должно заставить нас остановиться и задуматься. Было бы очень легко провести точную параллель, просто сказав: «Он был погребен Иосифом [из Аримафеи]». Почему же автор этого не сделал? Интуиция подсказывает мне: потому, что он ничего не знал о погребении Иисуса Иосифом из Аримафеи. Должен подчеркнуть, что Павел нигде не говорит ни слова об Иосифе из Аримафеи или о том, как именно был погребен Иисус – ни в исповедании веры, ни в остальной части 1 Кор, ни в каком-либо другом послании. Традиция, что некий конкретный человек, известный по имени,

похоронил Иисуса, поздняя. Ниже я покажу, почему есть основания сомневаться в том, что эта традиция исторически достоверна.

Еще одна отличительная черта этого исповедания веры и дополнений к нему Павла (стихи 5–8) – это то, что Павел как будто стремится дать исчерпывающий перечень людей, которым Иисус явился после своего воскресения. Основанием для такого вывода стало то, что, перечислив остальных людей, видевших Иисуса, Павел указывает, что «после всех» Иисус явился ему самому. Как часто считается – и, на мой взгляд, справедливо – эти слова означают, что Павел дает здесь самый полный список из всех возможных. Но этот список действительно кажется странным, не в последнюю очередь потому, что апостол не упоминает в нем ни одного женского имени. В евангелиях именно женщины обнаруживают пустую гробницу, а в двух из них – от Матфея и от Иоанна – именно женщины впоследствии первыми видят Иисуса воскресшим. Но Павел ничего не говорит об обнаружении пустой гробницы и ни разу не упоминает о явлениях воскресшего женщинам – ни здесь, ни в любом другом пассаже из своих посланий.

По поводу первого пункта надо сказать, что в течение многих лет исследователи придавали большое значение тому обстоятельству, что Павел, наш самый ранний «свидетель» воскресения, ни словом не упоминает об обнаружении пустой гробницы. В самом раннем из дошедших до нас рассказов о воскресении Иисуса (1 Кор 15:3–5) обсуждается явление воскресшего без упоминания о пустой гробнице, тогда как в самом раннем из имеющихся у нас евангелий, от Марка, повествуется об обнаружении пустой гробницы, но при этом не обсуждая явления (Мк 16:1–8). Это привело некоторых исследователей, в том числе специалиста по Новому Завету Дэниела Смита, к мысли о существовании двух групп традиций – касающихся пустой гробницы и явлений Иисуса после смерти, – которые, по всей вероятности, возникли независимо друг от друга и были объединены в одну целостную традицию уже позже, например в евангелиях от Матфея и от Луки.[5]

Если это верно, то в таком случае истории, связанные с воскресением Иисуса, были действительно дополнены, приукрашены, изменены, а возможно, даже выдуманы по мере того, как они в течение долгого времени рассказывались и пересказывались, много лет передаваясь из уст в уста.

Тогда что лежит в основе этих историй? Что мы можем сказать о событии воскресения с исторической точки зрения – если вообще можем сказать что-нибудь? Тут я должен сделать паузу и объяснить, почему историки – в том случае и до тех пор, пока они работают как историки, – не в состоянии использовать методы исторической науки, чтобы подтвердить, что Иисус действительно воскрес из мертвых – даже если они лично в этом уверены. Точка зрения, которую я выражаю здесь, состоит в том, что если историк (или кто-либо другой) верит в реальность воскресения, то лишь благодаря собственным религиозным убеждениям, а не историческим исследованиям. Я должен также подчеркнуть, что люди неверующие (вроде меня) не могут и *опровергнутв* факт воскресения на чисто исторических основаниях. Потому, что вера в воскресение Иисуса (или ее отсутствие) – предмет религиозного убеждения, а не исторического познания.

Воскресение и историк

Причиной, по которой историки не могут доказать или опровергнуть, что Бог совершал чудеса в прошлом – например, воскресил Иисуса из мертвых, – стало не то, что от историков непременно требуется быть секулярными гуманистами, заранее настроенными против всего сверхъестественного. Я должен это особо подчеркнуть, поскольку консервативные христианские апологеты, желая набрать очков в дебатах, уверяют, что дело обстоит именно так. По их мнению, если бы историки не были заранее расположены отвергать все сверхъестественное, они бы наверняка признали историческую достоверность «свидетельств» того, что Иисус воскрес из мертвых. Причем должен отметить, что эти же самые христианские апологеты почти никогда не рассматривают «свидетельства» о других чудесах из прошлого, подкрепленные документами не хуже, а порой и лучше – например, показания дюжин римских сенаторов, уверявших, будто царь Ромул был выхвачен из их среды и унесен на небо, или множества верующих католиков, утверждавших, что Пресвятая Дева Мария являлась им живой – заявления, которые фундаменталисты и консервативные христиане евангелического толка, как правило, решительно отвергают, несмотря на многочисленные «свидетельства» этих чудес. Всегда легко бросаться обвинениями в «предубеждении против всего сверхъестественного», когда не думаешь, что чудеса твоей собственной религиозной традиции не могут быть исторически подкреплены; но гораздо труднее признать, что и чудеса других традиций могут быть продемонстрированы с той же легкостью.

Точка зрения, которую я хочу изложить здесь, состоит в том, что ни одно из этих (или любых других) божественных чудес не может быть подтверждено исторически. Консервативные христианские апологеты евангелического толка правы, утверждая, что дело тут в предубеждениях исследователей – но совсем не по той причине, о которой они думают или говорят.

Прежде всего, следует заметить, что у всех есть свои предубеждения, и что просто невозможно жить полнокровной жизнью, предаваться глубоким размышлениям, испытывать религиозные переживания или же заниматься историческими исследованиями, *не* имея для этого неких исходных предпосылок. Жизнь разума без них не может продолжаться. Однако при этом тут же возникает еще один вопрос: какие исходные предпосылки уместны для данной конкретной задачи? Те исходные предпосылки, на которые опирается верующий католик, описывающий свои переживания во время мессы, отличаются от исходных предпосылок женщины-ученого, излагающего теорию Большого взрыва, или историка, исследующего инквизицию. Поэтому позволю себе подчеркнуть, что историки – если они работают именно как историки – действительно опираются на определенные предпосылки. Важно, однако, понять другое: на какого *рода* предпосылки опираются историки в процессе реконструкции событий прошлого.

Многие историки согласятся с тем, что одна из необходимых предпосылок для этого – то, что некое событие в прошлом действительно имело место. Разумеется, мы не можем доказать это опытным путем, как, например, в случае с научным экспериментом. Мы можем провести множество подобных экспериментов и таким образом на основе статистической вероятности определить, что произойдет, если мы повторим данный опыт еще раз. Историки не могут сделать то же самое с событиями прошлого, поскольку прошлое нельзя повторить. Поэтому они действуют иным образом, не используя «научные» доказательства, но ища другие виды свидетельств о том, что произошло до них. Однако при этом их основная предпосылка – которая сама по себе не может быть доказана – это то, что рассматриваемое событие в прошлом

действительно имело место. Более того, историки полагают, что можно установить с определенной долей вероятности, что именно случилось в прошлом. Так, например, мы можем установить с очень большой долей вероятности, был ли Холокост (да, был); перешел ли Юлий Цезарь Рубикон (да, перешел); и существовал ли в действительности Иисус из Назарета (да, существовал). Историки придерживаются мнения, что некоторые события в прошлом (почти) наверняка имели место; другие, скорее всего, имели место; третьи, возможно, имели место; четвертые, возможно, не имели места; пятые (почти) наверняка не имели места, и так далее. Так, (практически) достоверно известно, что баскетбольная команда университета Северной Каролины, «Тар Хиле», выиграла национальный чемпионат в 2009 году – и столь же достоверно известно то, что в 2013 году они вылетели из турнира Национальной студенческой спортивной ассоциации, уступив Канзасу. (Абсолютно убежден в том, что это было огромной трагедией, но это уже мое оценочное суждение, а не мнение историка.)

С этим исходным допущением – что возможно установить с той или иной долей вероятности, что именно произошло в прошлом, причем некоторые события представляются более вероятными, чем остальные – связано другое допущение, а именно, что «свидетельства» прошлого существуют, и реконструкция прошлого не основана на чистой догадке. Кроме того, историки исходят из предположения, что одни свидетельства лучше других. Как правило, показаниям непосредственных свидетелей отдается предпочтение перед слухами, возникшими годы, десятилетия или века спустя. Многочисленные подтверждения того или иного факта целым рядом источников, которые не обнаруживают никаких следов взаимосвязи между собой, гораздо предпочтительнее, чем расхождения в источниках или их зависимость друг от друга. Источник, представляющий собой беспристрастное, импровизированное повествование о личности или событии, ценнее, чем источник, повествующий о той же личности или событии, но с позиции личного интереса или же под определенным идеологическим углом. Короче говоря, что нужно историку, так это многочисленные свидетельства, близкие по времени к самому событию, которые совершенно беспристрастны в отношении своего предмета, а также подкрепляют и дополняют друг друга, не обнаруживая, однако, никаких следов взаимосвязи между собой. Хотелось бы, чтобы мы располагали подобными источниками для всех важных исторических событий!

Таковы в общих чертах некоторые из исходных предпосылок, которые историки склонны разделять. В то же время есть и такие предпосылки, которые для исследователей, желающих установить, что именно случилось в прошлом, совершенно неуместны. Например, для историка неприемлемо заранее предполагать выводы и отбирать только те свидетельства, которые с этими выводами согласуются. Исследование должно вестись без каких-либо предварительных допущений относительно его результатов, а лишь с целью установить, что именно произошло в действительности. Точно так же историк не должен отвергать как не имеющие отношения к делу свидетельства, которые случайно не совпадают с его собственными взглядами. Кроме того – и тут мы соприкасаемся с реальной действительностью – для историка неуместно исходить из представления или мировоззрения, не являющегося общепринятым. Так, «историки», пытающиеся объяснить основание Соединенных Штатов или исход Первой мировой войны, выдвинув в качестве первопричины посещение Земли марсианами, вряд ли удостоятся внимания своих коллег – и вряд ли могут вообще рассматриваться как серьезные исследователи. Такая точка зрения предполагает исходные допущения, которые большинством не разделяются – а именно, что есть продвинутые формы жизни за пределами нашего опыта, что некоторые из них обитают на одной из планет Солнечной системы, что эти другие существа в прошлом иногда посещали Землю и что именно их посещением обусловлен исход некоторых важных исторических событий. Все эти допущения в действительности могут оказаться истинными – у

историков, применяющих методы своей науки для установления того, что случилось в прошлом, просто нет способа определить, так ли это на самом деле или нет. Но поскольку большинство исследователей этих предпосылок не разделяет, никакая историческая реконструкция не может основываться на них. Любой, придерживающийся этих идей, должен держать их при себе, заглушить или вовсе подавить, если хочет заниматься историческими исследованиями.

То же самое справедливо и для любых религиозных или богословских убеждений, которых придерживается тот или иной историк: эти убеждения не могут определять результат исторического исследования. Это означает, что историк не вправе утверждать, будто ангел Мороний передал откровение Джозефу Смиту, как гласит мормонская традиция. Такая точка зрения предполагает, что ангелы существуют, что Мороний принадлежит к их числу и что Джозеф Смит был специально избран для того, чтобы получить откровение свыше. Все это богословские утверждения, не основанные на исторических фактах. Возможно, что ангел Мороний действительно существует и что он на самом деле открыл небесные тайны Джозефу Смиту, однако у историков нет никакого способа это установить; чтобы это сделать, необходимо принять определенные богословские взгляды, которые большинством других историков – будь то католики, иудеи-реформисты, буддисты или даже твердокаменные атеисты, отвергающие любую религию, – не разделяются. Исторические свидетельства должны быть открыты для исследования любому, вне зависимости от вероисповедания.

Вера в то, что христианское чудо – любое христианское чудо – имело место в прошлом, коренится в особой системе богословских убеждений, и то же самое относится к чудесам иудейским, мусульманским, индуистским и так далее. Без этих убеждений невозможно установить, действительно ли чудеса имели место или нет. А поскольку историки не могут принять эти убеждения, они не могут и подтвердить с исторической точки зрения, что такие чудеса действительно были.

В то же время в ряде случаев, имея дело с повествованием о каком-либо чуде, совершившемся в прошлом, можно подвергнуть некоторые *элементы* данного эпизода историческому анализу – даже если утверждение о том, что некое чудо совершено Богом, едва ли может быть принято на основе исторических свидетельств (поскольку исторические свидетельства исключают любой род религиозных убеждений).

Позвольте мне проиллюстрировать это на примере. Моя бабушка была твердо убеждена, что телеевангелист-пятидесятник Орал Робертс обладал способностью исцелять больных, немощных и инвалидов, совершая над ними молитву и прикасаясь к ним. Разумеется, в теории у историка есть возможность рассмотреть случай, когда у человека присутствовали симптомы какого-нибудь заболевания, но после встречи с Оралом Робертсом они исчезли. Историк смог бы подтвердить, что, да, человек раньше был болен, а потом исцелился. Но что историк – если он работает как историк – утверждать не вправе, так это то, что Орал Робертс исцелил больного силой Божьей. Существуют и другие возможные объяснения, открытые для изучения исследователями без каких-либо религиозных предпосылок, требуемых для «божественного решения» проблемы – например, что это был род психосоматического исцеления (то есть вера человека в выздоровление была настолько сильной, что его мозг способствовал излечению от болезни) или что этому человеку только показалось, что он исцелился (на следующий день он снова был тяжело болен), или что он в действительности не был болен с самого начала, или что все это было розыгрышем – да мало ли можно подыскать других объяснений! И все эти объяснения могут прилагаться к одним и тем же данным. Также отмечу, что «сверхъестественное» объяснение не может служить для историка удовлетворительным ответом, поскольку: 1) историки не имеют доступа к миру сверхъестественного, и 2) оно требует принятия определенной системы богословских взглядов, которые вовсе не обязательно

разделяются историками, проводящими такого рода исследования.

То же самое относится и к воскресению Иисуса. Историки, разумеется, могут подвергать исследованию отдельные аспекты традиции. В теории, например, возможно задаться вопросом, действительно ли Иисус был похоронен в некой известной гробнице и действительно ли эта гробница три дня спустя была обнаружена пустой, а лежавшее в ней тело исчезло. Но что историк, будучи историком, заключить не вправе, так это то, что Бог, должно быть, воскресил тело и взял его на небеса. У историка нет доступа к подобной информации, к тому же данный вывод требует определенного набора богословских допущений, которые не все историки разделяют. Более того, можно найти другие и, совершенно реалистичные, решения проблемы, каким образом когда-то занятая гробница вдруг опустела. Кто-то намеревался похитить тело или просто без всякого злого умысла перенес его в другое место, или же вся эта история, по сути, представляет собой легенду – то есть и погребение, и последующее обнаружение пустой гробницы были просто сказками, выдуманными ранними христианами с целью убедить людей, что воскресение действительно совершилось.

Точно так же историк может рассмотреть вопрос, действительно ли ученики видели Иисуса живым после его смерти. Люди постоянно имеют видения – иногда они видят то, что есть, а иногда и то, чего нет. (Этот вопрос будет обсуждаться подробнее в следующей главе.) Что, однако, историк, будучи историком, заключить не вправе, так это то, что ученики имели видения Иисуса уже после того, как он в действительности умер, и произошло это потому, что Иисус в действительности являлся им живым после того, как Бог воскресил его из мертвых. Этот вывод опять же коренится в определенных богословских предпосылках и потому не может разделяться всеми историками.

Чтобы сделать аргумент еще более убедительным, в теории возможно даже утверждение, что Иисус был распят, погребен, и затем его видели живым – в телесном облике. Историк мог бы – опять же в теории – объяснить это, не обращаясь к божественной первопричине и не утверждая, что именно Бог воскресил его из мертвых. Ибо в нашем мире известны многочисленные случаи «жизни после смерти», когда человек якобы (или в действительности) умирает, и затем снова возвращается к жизни, чтобы поведать о своих переживаниях. Признание того что подобный опыт у людей имеется, вовсе не требует веры в сверхъестественное. Разумеется, дело обстояло бы совсем иначе, если бы человек был мертв, скажем, в течение 25 лет, и затем вернулся в мир живых. Однако в случае с «жизнью после смерти» такого не происходит никогда. Напротив, человек бывает мертв или якобы мертв (как бы мы не определяли понятие «смерть») в течение короткого промежутка времени, и затем каким-то образом оживает. Имел ли Иисус подобный опыт? Я в этом сомневаюсь, но, по крайней мере с исторической точки зрения, это предположение звучит вполне правдоподобно. Что *не* представляет собой правдоподобный вывод с точки зрения историка, так это то, что Бог воскресил Иисуса, даровал ему бессмертное тело, вознес его на небеса и усадил на престоле по правую руку от себя. Этот вывод целиком и полностью укоренен в богословских взглядах, разделяемых не всеми историками, и поэтому является предметом веры, а не исторического познания.

На данном этапе важно подчеркнуть одну чрезвычайно важную мысль. История для историков – совсем не то же самое, что «прошлое». «Прошлое» – это все, что произошло до определенного момента; история – это то, что мы можем узнать о произошедшем до определенного момента, используя различные формы исторических свидетельств. Исторические свидетельства не основаны и не могут основываться ни на каких религиозных или богословских предпосылках, которые некоторые из нас (но не все) разделяют. Есть очень много вещей в прошлом, подлинность которых мы установить не можем. Иногда это объясняется скудостью источников (вот почему, например, нельзя установить, что именно мой дед ел за ланчем 15 мая

1954 года). В других случаях это происходит потому, что история – как установлено самими историками – базируется только на тех предпосылках, которые разделяются *всеми.* И среди них нет ни одной религиозной или богословской предпосылки, позволяющей сделать вывод, что Иисус после смерти был вознесен на небо, где ему было позволено воссесть на престоле по правую руку от Бога, чтобы жить вечно. Все это традиционные христианские взгляды, но люди придерживаются их не на основании исторических свидетельств, но потому, что приняли их благодаря вере. По той же самой причине историки не могут прийти к выводу, что один из распятых с Иисусом разбойников был вознесен на небо и стал первым из людей, попавших после смерти в рай, как утверждается в одном апокрифическом евангелии, известном под названием *Рассказ Иосифа Аримафейского;* или что Пресвятая Дева Мария являлась тысячам своих почитателей, как утверждали многочисленные свидетели по всему миру; или что Аполлоний Тианский после вознесения на небо явился одному из своих последователей, как о том сообщают свидетельские показания, записанные позже. Все эти утверждения предполагают религиозные убеждения, которые не могут быть частью арсенала историка.

Принимая все это во внимание, что мы можем сказать – с исторической точки зрения – о традициях, связанных с воскресением Иисуса? Если мы не можем установить в точности, действительно ли Бог воскресил его из мертвых, что мы можем знать тогда?

Как мы увидим далее, относительно уверенно можно утверждать следующее: вера в воскресение Иисуса есть ключ к пониманию того, почему христиане в конце концов стали думать об Иисусе как о Боге. Но сначала о том, чего мы знать не можем.

Воскресение: чего мы знать не можем

Помимо собственно воскресения – деяния Бога, посредством которого он воздвиг Иисуса из мертвых, – многие другие связанные с ним традиции также могут быть подвергнуты сомнению с исторической точки зрения. Две из них, которые я упомяну далее, вероятно, для многих читателей станут сюрпризом. На мой взгляд, мы не можем утверждать с уверенностью, получил ли Иисус достойное погребение и действительно ли его гробница впоследствии была обнаружена пустой. Очевидно, что эти две традиции идут рука об руку, ибо, если первое не представляет собой историческую правду, то второе не имеет смысла. Никто не смог бы обнаружить, что тела Иисуса в гробнице больше нет, если бы это тело прежде не было в нее положено (хотя из этого вовсе не обязательно следует обратное: теоретически Иисус мог получить достойное погребение, но его гробницу никто и никогда не находил пустой). Итак, во многих аспектах второе утверждение зависит от первого. Поэтому я и уделю ему в дискуссии больше места, объяснив, почему мы не можем знать на основании исторических свидетельств, действительно ли Иосиф из Аримафеи похоронил Иисуса, как то утверждают евангелия.

Получил ли Иисус достойное погребение?

Согласно нашему самому раннему повествованию в Евангелии от Марка, Иисус был погребен ранее не названной и неизвестной личностью, Иосифом из Аримафеи, «видным членом совета» (Мк 15:43) – то есть еврейским аристократом, членом Синедриона, который представлял собой правящий орган, куда входили «первосвященники и старейшины и книжники» (14:53). Согласно Мк 15:43, Иосиф «осмелился» обратиться к Пилату с просьбой выдать ему тело Иисуса. Пилат удовлетворил его просьбу, и Иосиф снял тело с креста, завернул в льняное полотно, «положил Его в гробницу, которая была высечена в скале; и привалил камень ко входу в гробницу» (15:44–47). Мария Магдалина и другая Мария видели, где все это происходило (15:48).

Позвольте мне подчеркнуть, что все это (или нечто очень близкое к этому) должно было произойти в рамках повествования Марка с тем, чтобы придать смысл последующим событиям – а именно, что на следующий день Мария Магдалина и две другие женщины пришли к гробнице и обнаружили ее пустой. Если у Иисуса не было гробницы или если никто не знал, где именно она находилась, то весть о телесном воскресении стала бы невозможной. Для этого требуется знать место погребения.

Но была ли гробница? Действительно ли Иосиф из Аримафеи похоронил Иисуса?

Общие соображения

Есть множество причин поставить поа сомнение традицию о погребении Иисуса Иосифом. С одной стороны, трудно выявить исторический смысл данной традиции в общем контексте повествования Марка. Уже сама по себе идентификация Иосифа как «видного члена» Синедриона должна немедленно вызвать вопросы. Марк сам говорил о том, что во время процесса Иисуса, состоявшегося накануне вечером, «весь синедрион» (весь, а не только некоторые из его членов или даже большинство из них) «искали против Иисуса свидетельства, чтобы предать Его смерти» (14:55). В конце процесса, после заявления Иисуса, что он и есть Сын Бога (14:62), «все осудили Его, признав повинным смерти» (14:64). Другими словами, согласно Марку, этот неизвестный из других источников человек по имени Иосиф был одним из тех, кто голосовал за смерть Иисуса в ночь перед его распятием. Почему же после смерти Иисуса он вдруг идет на риск (это следует из того, что он «осмелился» войти к Пилату) и стремится совершить акт милосердия, устроив для тела Иисуса достойное погребение? Марк не дает нам на этот счет никаких намеков.[6] Моя догадка заключается в том, что два повествования – о процессе над Иисусом и его погребении – принадлежат к различным традициям, унаследованным Марком. Или же Марк просто изобрел одну из этих традиций, упустив из вида явные несоответствия?

В любом случае погребение Иисуса Иосифом представляет собой явную историческую проблему хотя бы в свете других пассажей из Нового Завета. Ранее уже отмечалось, что Павлу, по-видимому, ничего не известно ни об Иосифе из Аримафеи, ни о самом факте погребения Иисуса «видным членом совета». Эти сведения не входят в самый ранний символ веры, цитируемый Павлом в 1 Кор 15:3–5 – а ведь если бы автор этого символа веры знал нечто подобное, он непременно их привел бы: как мы уже видели, не называя по имени человека, который похоронил Иисуса, он создает дисбаланс со второй частью символа веры, где приводит имя человека, которому Иисус явился (Кифа). Таким образом, этот ранний символ веры не содержит никаких сведений об Иосифе. И Павел тоже ничего не говорит о нем.

Более того, существует еще одна традиция о погребении Иисуса, в которой ничего не говорится об Иосифе из Аримафеи. Как я уже заметил выше, книга Деяния апостолов написана тем же человеком, который был автором Евангелия от Луки. При написании евангелия этот неизвестный нам автор (мы для ясности называем его Лукой, хотя в действительности мы не знаем, кем он был) использовал большое число более ранних устных и письменных источников, как о том свидетельствует он сам (Лк 1:1–4). Исследователи наших дней убеждены в том, что одним из его источников было Евангелие от Марка, и таким образом Лука включает Иосифа из Аримафеи в свою версию рассказа о смерти и погребении Иисуса. Когда же Лука писал второй том своего сочинения, книгу Деяния апостолов, ему были доступны уже другие источники. Книга Деяния апостолов посвящена не жизни, смерти и воскресению Иисуса, а последующему распространению христианства по всей Римской империи. Примерно одна четверть этой книги состоит из речей, произнесенных ее главными персонажами, прежде всего Петром и Павлом – например, речей, целью которых было убедить людей принять веру в Иисуса или дать наставления тем, кто уже уверовал. Библеисты уже давно пришли к выводу, что эти речи не представляют собой подлинные слова апостолов, произнесенные в тех или иных обстоятельствах, а составлены самим Лукой. Лука пишет спустя десятилетия после тех событий, о которых он повествует, а в те времена никто не делал заметки. Историки Древнего мира, в общем и целом, сами составляли речи своих главных персонажей, как в том признается даже такой дотошный историк, как грек Фукидид *(Пелопоннесская война*, 1.22.1–2). У них просто не было другого выбора.

Тем не менее, когда Лука составлял свои речи, похоже, что он делал это отчасти на основе более ранних источников, имевшихся в его распоряжении, – точно так же, как его описание учения Иисуса в евангелии было заимствовано из более ранних источников (например, у Марка). Но если различные традиции (например, речи) дошли до него из различных источников, нет никакой гарантии, что они будут находиться в полной гармонии между собой. А если они не находятся в гармонии, то это почти всегда происходит потому, что кто-то вносит в эти история изменения или же выдумывает их.

Это делает речь Павла в Деян 13 тем более интересной. Павел говорит в синагоге в Антиохии Писидийской, используя эту возможность, чтобы сообщить собравшимся верующим, что еврейские начальники в Иерусалиме совершили тяжкий грех перед Богом, убив Иисуса: «И не найдя никакого основания для смерти, упросили Пилата убить Его. Когда же исполнили всё написанное о Нем, то, сняв с древа, положили Его в гробницу» (Деян 13:28–29).

Со стороны кажется, будто эти слова в общем и целом соответствуют тому, что евангелия сообщают нам о смерти и погребении Иисуса – то есть, что он умер и было положен в гробницу – но здесь погребение Иисуса осуществляет не один-единственный член Синедриона, а весь совет. Это совершенно иная традиция. Здесь нет ни слова об Иосифе, как и в посланиях Павла. Возможно ли, что эта возникшая еще до Луки традиция, более древняя, чем та, что встречается у Марка и связана с Иосифом из Аримафеи? Не является ли древнейшей из дошедших до нас традиций именно та, которая утверждает, что Иисус был похоронен группой иудеев?

Если эта традиция действительно более древняя из двух, в этом есть смысл. Любая традиция, ставящая своей целью подвести читателя к рассказу о пустой гробнице, просто обязана была доказать, что Иисус получил надлежащее погребение в гробнице. Но кто мог осуществить это погребение? Согласно всем преданиям, у Иисуса не было семьи в Иерусалиме, и следовательно, не было ни фамильной гробницы, куда его могли положить, ни родственников, которые могли совершить погребальный обряд. Более того, евангельские рассказы не раз сообщают, что все последователи Иисуса после его ареста скрылись, так что они тоже не могли взять на себя эту задачу. Римляне не собирались этим заниматься по причинам, которые я проясню далее. Это

оставляет нам только один выбор. Если последователи Иисуса знали, что он должен быть похоронен в гробнице – иначе откуда могли взяться рассказы о пустой гробнице? – и им необходимо было выдумать историю, описывающую его погребение, то единственными, кто мог это сделать, были сами еврейские власти. Отсюда и древнейшая из имеющихся у нас традиций, изложенная в Деян 13:29. Возможно, эта же традиция лежит и в основе 1 Кор 15:4: «Он был погребен».

По мере того как традиция о погребении рассказывалась и пересказывалась, она, возможно, не только приукрашивалась, но и конкретизировалась. Рассказчики были склонны добавлять детали к историям, казавшимися не совсем ясными, или давать имена людям, которых традиция оставила безымянными, или добавлять имена отдельных личностей к рассказам, в которых первоначально упоминались только безымянные персонажи или неопределенные группы лиц. Эта традиция продолжалась еще долгое время после новозаветного периода, как блестяще продемонстрировал мой учитель Брюс Мецгер в своей статье «Имена для безымянных».[7] Мецгер показал, как люди, которые в новозаветных рассказах остались безымянными, в более поздних традициях получали имена: например, волхвы, или священники в Синедрионе, осудившие Иисуса, или два разбойника, распятые вместе с ним. В рассказе об Иосифе из Аримафеи мы, возможно, имеем дело с ранним примером этого феномена: неопределенное заявление о том, что некие безымянные представители иудейских властей похоронили Иисуса, превратилось в рассказ об одном конкретном человеке, сделавшем это, который назван по имени.

В дополнение к этому мы располагаем очевидным доказательством того, что в евангельских традициях, по мере того как время шло, а рассказы все более приукрашивались, наметилась тенденция находить «хороших парней» среди «плохих». Так, например, в Евангелии от Марка оба разбойника «поносили Его» (Иисуса) на кресте; в более позднем Евангелии от Луки так поступает только один из них, в то время как другой исповедует веру в Иисуса и просит вспомнить о нем, когда тот придет как Царь (Лк 23:39–43). В Евангелии от Иоанна есть еще один «хороший парень» среди «плохих парней» Синедриона, вызвавшийся помочь с погребением, по имени Никодим, который сопровождает Иосифа из Аримафеи, чтобы вместе с ним отдать последний долг телу Иисуса (Ин 19:38–42). Наиболее примечательная фигура здесь – это Понтий Пилат, в самом раннем из наших евангелий, от Марка, представленный исключительно в черном свете, как человек, осудивший Иисуса на смерть. Но он делает это с большой неохотой у Матфея, и лишь после того, как трижды объявляет Иисуса невиновным, у Луки и Иоанна. В более поздних евангелиях, не вошедших в Новый Завет, Пилат предстает как «хороший парень», невиновный до такой степени, что он даже обращается в веру и становится приверженцем Иисуса. Отчасти эти все усиливавшиеся попытки оправдать

Пилата предпринимались с тем, чтобы показать, на ком в действительности лежала вина за незаслуженную казнь Иисуса. Для авторов этих сочинений, живших намного позже свершившегося факта, вина лежала на непокорных евреях. Но этот образец – также из числа попыток найти кого-нибудь хорошего среди нравственно испорченных противников Иисуса. Упоминание об Иосифе из Аримафеи как о тайном поклоннике, стороннике или даже последователе Иисуса, могло быть аспектом того же самого явления.

В дополнение к этим довольно общим соображениям, только что изложенным мной, которые ставят под вопрос предположение, что Иосиф из Аримафеи похоронил Иисуса, есть и более конкретные причины, заставляющие усомниться в том, что Иисус вообще получил достойное погребение в гробнице, которая впоследствии была обнаружена пустой.

Римская практика распятия

Иногда христианские апологеты утверждают, что Иисуса должны были снять с креста до захода солнца в пятницу, поскольку следующий день был субботой, а оставлять на кресте казненного в день субботний противоречило еврейским законам или, по крайней мере, еврейским религиозным чувствам. К несчастью, исторические свидетельства говорят как раз об обратном. Иисуса убили не евреи, так что они не могли решать, когда снять его с креста. Более того, римляне, которые его распяли, не подчинялись еврейским законам и нисколько не заботились о еврейских религиозных чувствах. Совсем наоборот. Когда речь шла о распятых преступниках – в данном случае о человеке, осужденном за преступления против государства – обычно не было места для милосердия и никто не принимал во внимание ничьи чувства. Целью распятия было продлить пытку и унижение как можно дольше, чтобы показать зрителям, что случается с теми людьми, которые доставляют неприятности Риму. Частью этого публичного унижения и надругательства было оставить тело казненного после смерти на кресте, чтобы его тело стало добычей падальщиков.

Джон Доминик Кроссан выдвинул скандальное предположение, что тело Иисуса не воскресло из мертвых, но было съедено собаками.[8] Когда я впервые услышал об этом предположении, я уже не был христианином, так что оно не вызвало у меня гнев на религиозной почве, но я все же нашел его чрезмерным и отдающим погоней за сенсацией. Однако это было до того, как я тщательно исследовал вопрос. Моя нынешняя точка зрения состоит в том, что мы не знаем и не можем знать, что в действительности произошло с телом Иисуса. Но, насколько можно судить по сохранившимся источникам, совершенно верно то, что *обычно* с телом преступника происходило именно это – его оставляли разлагаться на кресте и служить пищей падальщикам. Распятие должно было служить сдерживающим средством против участия в подрывных действиях, и потому наказание не кончалось со смертью осужденного, но продолжалось и после, когда его тело разлагалось и уничтожалось хищниками.

Свидетельства, подтверждающие это, встречаются в широком круге источников. Одна древняя надпись, найденная на надгробном камне человека, убитого собственным рабом, гласит, что убийца был «повешен… живым, став (пищей) для диких животных и хищных птиц».[9] Римский автор Гораций в одном из своих посланий описывает некого раба, который говорит своему хозяину, что он не сделал ничего дурного – на что тот отвечает: «Так ворон на кресте ты не кормишь» (*Послание*, 1.16.46–48).[10] Римский сатирик Ювенал говорит о коршуне, который «оставивши падаль, собак, лошадей и распятых, К детям спешит и приносит в гнездо этой падали части» *(Самиры*, 14.77–78).[11] Самый знаменитый в античности толкователь снов, греческий Зигмунд Фрейд по имени Артемидор, пишет, что для бедняка к добру видеть себя во сне распятым, так как «распятый высоко вознесен и многих кормит (собою птиц)» *[Сонник (Онейрокритика*), 2.53].[12] Наконец, доля висельного юмора присутствует в «Сатириконе» Петрония, одно время служившего советником при императоре Нероне, касательно распятой жертвы, оставленной висеть на кресте многие дни (главы 11–12).

К несчастью, от античного мира до нас не дошло никаких литературных описаний собственно процесса распятия, так что нам остается только догадываться о деталях того, как именно оно происходило. Но постоянно встречающиеся ссылки на судьбу распятых указывают на то, что частью их мучений было то, что после смерти их тела оставляли на кресте, как пищу для падальщиков. Как однажды заметил консервативный христианский комментатор Мартин Хенгель, «распятие еще больше усугублялось тем, что очень часто его жертвы не удостаивались погребения. Стереотипная картина сводилась к тому, что распятый становился пищей для диких животных и хищных птиц, что довершало его унижение».[13]

Здесь следует отметить, что другие консервативные христианские комментаторы отмечали,

что из этого общего правила имелись исключения (как это следует, в частности, из писаний Филона) и что евреям иногда дозволялось хоронить распятых. Но на самом деле речь идет о неверном прочтении свидетельства Филона, как можно увидеть, просто процитировав его слова полностью (курсив добавлен для выразительности):

> Ибо честно правящие, преданные и от души почитающие своих благодетелей имеют обыкновение откладывать наказание осужденных, покуда не кончатся всенародные празднества в ***честь дня рождения кого-то из славных Августов…*** Я знаю, что в ***канун таких дней*** порой снимали с креста тела распятых и отдавали родным, чтобы те предали их земле, свершив положенный обряд, чтобы и мертвым в ***день рождения самодержца*** воздалась какая-то крупица блага и чтобы не нарушить священного величия празднества.[14]

Если прочесть это высказывание целиком, то в нем явно говорится об исключении, подтверждающем правило. Филон упоминает о таком исключительном случае именно потому, что он *шел вразрез с* установленной практикой. Здесь следует отметить две вещи. Первая, и менее важная, из них – это то, что в примерах, приводимых Филоном, тело снимали с креста, чтобы отдать родственникам распятого для достойного погребения. Иными словами, это была милость, дарованная определенным семьям, и мы можем предположить, что речь шла о семьях элиты, со связями в высших кругах общества. У семьи Иисуса никаких связей в высших кругах не было, средств на погребение в Иерусалиме тоже не было, сами они даже не происходили из Иерусалима и не были знакомы ни с кем из представителей властей, чтобы истребовать у них тело. Более того, согласно нашим самым ранним рассказам, никто из родственников Иисуса, даже его мать, не присутствовал при этом событии.

Другое, и более важное, замечание касается того, когда и почему делались исключения, упомянутые Филоном: когда римский правитель хотел почтить день рождения кого-либо из римских императоров – другими словами, почтить *римского* лидера в день *римского* праздника. Это не имело ничего общего с распятием Иисуса, которое произошло не в день рождения римского императора, а в день иудейского праздника Пасхи – то есть *еврейского* праздника, который, как всем было известно, подпитывал *антиримские* настроения. Это случай, прямо противоположный тому, о котором упоминает Филон. И у нас нет никаких свидетельств, чтобы римские правители делали какие бы то ни было исключения в случаях, подобных случаю с Иисусом.

В общем и целом, обычная римская практика сводилась к тому, чтобы оставлять тела распятых преступников разлагаться на кресте, где они подвергались нападениям падальщиков, в качестве сдерживающего средства. Никаких указаний на противоположное в древних источниках мне не попадалось. Разумеется, из общего правила всегда могут делаться исключения.

Однако необходимо помнить, что христианские рассказчики, указывавшие, что Иисус был исключением из правила, имели на то вескую причину. Если Иисус не был погребен, то его гробница не могла быть впоследствии объявлена пустой.

Греческая и римская практика использования общих могил для преступников

Вторая причина, заставляющая меня усомниться в том, что Иисус получил достойное погребение, заключается в том, что в те времена преступников любого рода, как правило, бросали в общие могилы. Опять же это подтверждается широким кругом доступных нам источников, относящихся к разному времени и месту. Греческий историк I века до н. э. Диодор

Сицилийский говорит о войне между Филиппом Македонским (отцом Александра Великого) и локрами, в ходе которой он потерял двадцать человек убитыми. Когда Филипп попросил их тела для погребения, локры отказались, заявив, что «у всех греков существует закон, что осквернители храмов должны быть брошены без погребения» *(Историческая библиотека,* 16.25.2).[15] Примерно в 100 году н. э. греческий автор Дион Хрисостом указывает, что в Афинах любой, кто был наказан «от рук государства за какое-либо преступление», был «лишен погребения, так, чтобы в будущем от порочного человека не осталось и следа» *(Речи* 31.85).[16] Среди римлян мы узнаем, что после битвы, выигранной Октавианом (будущим Цезарем Августом, императором во время рождения Иисуса), один из пленников умолял его о погребении, на что Октавиан ответил: «Об этом позаботятся птицы!» *(.Божественный Август*, 13). И мы читаем у римского историка Тацита о человеке, который совершил самоубийство, чтобы избежать смертного приговора от рук государства, поскольку «хоронить осужденных было запрещено и их имущество подлежало конфискации» *(Анналы,* 6.296).[17]

Опять же, возможно, что Иисус был исключением, но наши свидетельства в пользу этого довольно скудны. Людей, подвергавшихся казни через распятие, обычно оставляли на их крестах, чтобы служить пищей для падальщиков, и частью наказания за преступления, считавшиеся особенно постыдными, было погребение в общей могиле, где очень скоро невозможно было отличить одно разложившееся тело от другого. Разумеется, в традициях, касающихся Иисуса, его тело должно было отличаться от других, иначе невозможно было бы показать, что он физически воскрес из мертвых.

Особенности политики Понтия Пилата

Третья причина, заставляющая меня поставить традицию погребения под сомнение, связана с личностью римского правителя в Иудее в то время. Один из главных предметов сожаления для любого историка раннего христианства состоит в том, что мы не располагаем большей – намного большей – информацией о Понтии Пилате, префекте Иудеи в 26–36 годах н. э., который помимо всего прочего, приговорил Иисуса к распятию. Однако все, что мы о нем знаем, указывает в одном направлении: он был жестоким, злобным и склонным к насилию правителем, который не проявлял никакого интереса к тому, чтобы выглядеть добрым и милосердным в глазах своих подданных и не выказывал никакого уважения к религиозным чувствам евреев.

Правление Пилата довольно скудно документировано в дошедших до нас материальных источниках – у нас есть несколько монет, отчеканенных во время его правления, и обнаруженная в наше время надпись в Кесарии Приморской, где упоминается его имя. Новозаветные свидетельства выглядят несколько непоследовательными по причинам, о которых уже упоминалось выше. С течением времени христианские авторы, включая и авторов евангелий, изображали Пилата все в большей степени симпатизирующим Иисусу – в противоположность непокорным евреям, требующим его смерти. Это прогрессирующее стремление оправдать Пилата служит явно антиеврейским целям, так что рассказы о процессе над Иисусом в более поздних евангелиях – от Матфея, Луки и Иоанна – следует воспринимать весьма и весьма осторожно. Из относительно ранней традиции, сохранившейся у Луки, мы получаем более полное представление о том, каким на самом деле был этот человек, – здесь мы находим довольно смутное упоминание о «Галилеянах, кровь которых Пилат смешал с их жертвами» (Лк 13:1). Судя по всему, Пилат приказал убить этих евреев во время отправления ими религиозных обрядов – весьма удручающая картина.

Однако она хорошо соотносится с тем, что нам известно о Пилате из других литературных источников – в частности, из трудов еврейского историка I века н. э. Иосифа Флавия. Иосиф

Флавий повествует о двух эпизодах, имевших место, когда Понтий Пилат был префектом Иудеи. Первый из них произошел, когда Пилат только вступил в эту должность. Когда Пилат впервые прибыл в Иерусалим, он приказал под покровом ночи разместить по всему городу римские штандарты, украшенные изображениями императора. Когда на следующее утро иерусалимские евреи увидели эти штандарты, они пришли в ярость, ибо закон Моисея запрещал любые изображения в священном городе, а тем более – изображения чужеземного правителя, почитавшегося в других местах как божество. Еврейская толпа собралась перед дворцом Пилата в Кесарии Приморской с требованием убрать штандарты и не расходилась в течение пяти дней. Пилат отнюдь не собирался уступать требованиям евреев (по контрасту с описанием суда над Иисусом в евангелиях). Напротив, на исходе последнего, пятого, дня он приказал своим солдатам окружить тремя рядами протестующих евреев и изрубить их в куски. Но вместо того чтобы отступить, все евреи, как один, обнажили шеи и заявили солдатам, что предпочитают скорее умереть, чем допустить нарушение закона. Пилат понял, что он не может убить хладнокровно такое множество людей, «изумился их стойкости в соблюдении закона» и приказал убрать штандарты *(Иудейские древности*, 18.3.1)[18].

Другой подобный случай в действительности привел к насилию. Пилат пожелал построить акведук для снабжения Иерусалима водой. Начинание было хорошим, однако с этой целью он присвоил деньги из храмового святилища. Как храмовые власти, так и народ возмутились этим и принялись энергично протестовать. Пилат в ответ приказал своим переодетым солдатам смешаться с толпой, вооружившись на сей раз не мечами, а дубинками, и по его сигналу напасть на собравшийся народ. Те так и сделали, и в итоге «многие» иудеи были убиты или затоптаны насмерть во время последовавшей давки *(Иудейские древности*, 18.3.2).

Пилат вовсе не был милосердным префектом, великодушно прислушивавшимся к протестам управляемого им народа. Готов ли был такой правитель порвать с традициями и общепринятыми нормами, когда член еврейского Синедриона попросил его оказать любезность и предоставить казненной жертве достойное погребение? Насколько мы можем судить, нет. По пренебрежительному отзыву Кроссана, «[Пилат] был обычным второразрядным римским правителем, без малейшего уважения к религиозным чувствам иудеев, для которого обычным способом решения проблемы, даже если речь шла о безоружных протестующих или сопротивляющихся толпах, было насилие».[19] Еще более выразительна жалоба Филона, который упоминает о «взятках, оскорблениях, лихоимстве, бесчинствах, злобе, беспрерывных казнях без суда, ужасной и бессмысленной жестокости», отличавших его правление (О *посольстве к Таю*, 302).[20]

Как я уже упоминал, в традициях, связанных с погребением Иисуса, есть факты, о которых мы в точности ничего знать не можем. Один из них подразумевается сам собой в повествовании о воскресении: Иисус получил достойное погребение – либо от Синедриона в целом, либо от одного из его членов, Иосифа из Аримафеи. Как историк, я не думаю, что мы можем сказать со всей определенностью, будто это предание ложное – хотя, на мой взгляд, было бы слишком утверждать, к примеру, что тело Иисуса было съедено собаками. В то же время мы, безусловно, не знаем и того, что это предание верно, и есть очень серьезные основания поставить под сомнение его достоверность. Если римляне следовали своей обычной практике, а Пилат был именно тем человеком, каким он предстает во всех наших источниках, то крайне маловероятно, что Иисус получил достойное погребение в день казни, в гробнице, которую впоследствии можно было опознать.

А была ли пустая гробница?

Обнаружение пустой гробницы предполагает с самого начала, что такая гробница действительно существовала, что ее местоположение было известно и, разумеется, что впоследствии она была обнаружена. Но если само существование гробницы ставится под сомнение, то точно так же сомнительны и рассказы об ее обнаружении. Христианские апологеты часто утверждают, будто открытие пустой гробницы принадлежит к числу наиболее надежных данных из истории раннехристианского движения. Когда-то я и сам думал так. Однако это просто неверно. Принимая во внимание наши подозрения относительно традиции погребения, есть множество причин сомневаться в факте обнаружения пустой гробницы.

Помимо всего прочего, это означает, что историки, которые не верят в воскресение Иисуса из мертвых, не должны считать себя обязанными предъявлять альтернативные объяснения, почему гробница оказалась пустой. Апологеты обычно упиваются своим успехом, когда им предлагают такие объяснения. Любой, кто утверждает, что тело выкрали ученики, подвергается нападкам из-за того, что считает столь высоконравственных, твердо приверженных своей вере людей способными на подобный поступок. Любого, кто полагает, что тело унесли римляне, заглушают криками, что, мол, у них не было никаких причин это делать, и если бы тело действительно было у римлян, то они бы непременно его представили. Любой, кто говорит, что гробница оказалась пустой потому, что женщины пришли не к той гробнице, осмеивается за непонимание того, что любому другому человеку – хотя бы и неверующему – могла прийти в голову мысль отправиться к настоящей гробнице и найти там тело. Любой, кто считает, что Иисус на самом деле не умер на кресте, а просто впал в кому, после чего пришел в себя и покинул гробницу, очерняется за то, что думает, будто человек, замученный пытками и находившийся на волосок от смерти, мог самостоятельно отодвинуть камень и явиться своим ученикам как Господь жизни – тогда как на самом деле он должен был выглядеть ходячим мертвецом.

Я не разделяю ни один из этих альтернативных взглядов, так как, по моему мнению, нам не известно, что именно произошло с телом Иисуса. Но если просто взглянуть на вопрос с исторической точки зрения, то любое из предложенных объяснений все же более вероятно, чем утверждение, будто Бог физически воскресил Иисуса из мертвых. Воскрешение явилось бы чудом и, как таковое, опровергало бы всякую «вероятность» – иначе оно не было бы чудом. Утверждение, будто событие, опровергающее всякую возможность, более вероятно, чем другое событие, которое просто крайне маловероятно, бросает вызов любой теории вероятности. Разумеется, маловероятно, чтобы кто-нибудь без умысла перенес тело в другое место, но в этом нет ничего совершенно неправдоподобного. Точно так же едва ли возможно, чтобы один из последователей Иисуса выкрал тело и затем солгал об этом, но ведь люди часто совершают дурные поступки и лгут при этом – даже те из них, которые впоследствии становятся религиозными лидерами. И не следует позволять сбивать себя с толку заявлениями вроде: «Никто не стал бы умирать за то, что представляет собой заведомую ложь». Мы не знаем, что в итоге случилось с большей частью учеников. У нас нет никаких свидетельств, доказывающих, что все они пострадали за свою веру – напротив, почти наверняка многие из них избежали мученичества. Более того, у нас есть множество исторических примеров того, как люди умирали за ложь, полагая, что служат общему благу. Но это не тот случай: мы не знаем, как и когда умерло большинство учеников. Мой довод заключается в том, что можно придумать множество правдоподобных сценариев, почему гробница оказалась пустой, и любой из этих сценариев, строго говоря, более правдоподобен, чем вмешательство Бога.

Впрочем, это не имеет отношения к сути дела, а именно: мы не знаем, действительно ли гробница была обнаружена пустой, поскольку мы не знаем, а была ли гробница вообще.

В этой связи я должен подчеркнуть, что обнаружение пустой гробницы – это, судя по всему,

поздняя традиция. Она впервые появляется у Марка, спустя 35–40 лет после смерти Иисуса. Наш самый ранний свидетель, Павел, ничего об этом не говорит.

Могли ли женщины у гробницы быть вымыслом?

Христианские апологеты часто выдвигают довод, что никто не смог бы выдумать историю об обнаружении пустой гробницы потому, что согласно этим историям, именно *женщины,* нашли гробницу. В соответствии с их ходом рассуждения женщины в то время считались не заслуживающими доверия и их показания в суде не принимались в расчет. Поэтому, если бы кто-то хотел выдумать эпизод с пустой гробницей, они бы приписали ее обнаружение более надежным свидетелям, а именно ученикам-мужчинам.[21]

Когда-то я сам придерживался этого взгляда и потому вижу его сильные стороны. Но теперь, глубже изучив предмет, я выявил его основной недостаток. Вкратце говоря, он страдает от недостатка воображения. Этот подход не предполагает приложение умственных усилий, чтобы представить, кто и как мог выдумать историю, в которой именно женщины-последовательницы Иисуса, а не мужчины, обнаружили гробницу.

Первое, что здесь следует отметить – это то, что мы говорим не об иудейском суде, куда вызывались свидетели для дачи показаний. Мы говорим об устных традициях, касающихся человека Иисуса. Но кто мог выдумать женщин в качестве свидетельниц обнаружения пустой гробницы? Прежде всего, вполне возможно, что это сделали сами женщины. У нас есть достаточные основания полагать, что женщины были достаточно хорошо представлены в раннехристианских общинах. Из посланий Павла – в частности, из таких пассажей, как глава 16 Послания к Римлянам – мы знаем, что женщины играли лидирующие роли в церквах, служа диаконисами, проводя богослужения в своих домах или занимаясь миссионерской деятельностью. Павел говорит об одной такой женщине в Римской церкви как известной «между апостолами» *(Юния в Рим*, 16:7). Кроме того, согласно сообщениям евангелий, женщины занимали важное место во времена служения Иисуса. Все это вполне могло соответствовать исторической истине. Но нет ничего невероятного и в том, что женщины, обретшие личное освобождение в своих вновь обретенных христианских общинах, пересказывали истории об Иисусе в свете своего собственного положения, так что женщины представлялись в них игравшими более заметную роль в жизни и смерти Иисуса, чем это было в реальной истории. Не требуется большой доли воображения, чтобы предположить: эти рассказчицы указывали на то, что именно женщины первыми уверовали в воскресение после того, как нашли гробницу Иисуса пустой.

Более того, утверждение, что пустую гробницу обнаружили женщины, имеет наибольший смысл с точки зрения истории. Приготовление тела к погребению обычно считалось делом женским, а не мужским – так почему же в этих рассказах не может говориться о женщинах, которые отправились с этой целью к гробнице? И если, согласно рассказам, именно они пришли к гробнице, чтобы умастить тело, то естественно, что эти женщины были первыми, кто обнаружил ее пустой.

В дополнение к сказанному наши ранние источники утверждают совершенно недвусмысленно, что все мужчины-ученики Иисуса рассеялись и не присутствовали при его казни. Как я уже отмечал раньше, это вполне может соответствовать исторической правде – что ученики опасались за собственную жизнь и потому предпочли скрыться или покинуть город, чтобы избежать ареста. Но куда они могли отправиться? Предположительно – домой, в Галилею, которая находилась на расстоянии более полутораста километров, и чтобы добраться туда пешком, требовалась по меньшей мере неделя. Если мужчины разбежались или вернулись

домой, кто еще, согласно традиции, оставался, чтобы прийти к гробнице? Это могли быть те самые женщины, которые пришли вместе с группой апостолов в Иерусалим и которым, предположительно, не приходилось бояться ареста.

Более того, можно представить себе чисто литературные причины, побудившие «выдумать» женщин у пустой гробницы. Предположим, что Марк сам изобрел эту историю. Я лично так не думаю – разумеется, у нас нет способа это выяснить, но подозреваю, что Марк, скорее всего, заимствовал рассказ из традиции. Давайте допустим, что его изобрел он. В таком случае найдется множество причин – с сугубо литературной точки зрения – по которым он мог это сделать. И чем больше вы узнаете о Евангелии от Марка, тем легче найти эти причины. Приведу лишь одну из них. По ходу повествования Марк не раз подчеркивает, что мужчины-ученики так и не поняли, кто такой Иисус. Несмотря на все его чудеса и поучения, несмотря на все то, что он делал и говорил у них на глазах, они этого не «улавливают». И кто же в самом конце евангелия узнает, что Иисус не остался среди мертвых, но воскрес? Женщины, а не мужчины. И женщины никому об этом не говорят, так что мужчины так и не приходят к пониманию Иисуса. Все это соотносится со взглядами самого Марка и тем, что он пытается сделать с литературной точки зрения.

Опять же я не утверждаю, будто, по моему мнению, Марк выдумал эту историю. Но если мы легко можем представить себе причину, по которой Марк мог ее выдумать, то не требуется особых усилий воображения, чтобы предположить, что то же самое, и по своим собственным причинам, мог сделать его предшественник или предшественники. В итоге мы просто не вправе утверждать, будто «не существует причин», по которым кто-то мог выдумать рассказ о женщинах, обнаруживших пустую гробницу.

Необходимость в пустой гробнице

Говоря вкратце, есть множество причин, по которой некто мог пожелать измыслить историю о том, что Иисус был похоронен в известной гробнице и что впоследствии она была обнаружена пустой (кто бы это ни сделал). И самая важная из них – это то, что обнаружение пустой гробницы критически важно для утверждения о телесном воскресении Иисуса. Если не было пустой гробницы, то и Иисус не был воскрешен из мертвых физически.

Я хочу особенно подчеркнуть последнее слово. Без пустой гробницы не было бы никаких оснований утверждать, будто Иисус был *физически* воскрешен из мертвых. Как мы увидим подробнее в следующей главе, некоторые из ранних христиан верили, что Иисус воскрес в духе, но тело его разложилось. Впоследствии этот взгляд получил распространение среди различных групп христианских гностиков. Мы можем встретить свидетельства их присутствия даже в общинах авторов, составивших наши канонические евангелия. Чем позже написано евангелие, тем больше в них попыток «доказать», что Иисус воскрес телесно, а не только духовно. В нашем самом раннем евангелии, от Марка, Иисус явно воскрешен физически, поскольку гробница пуста – тело исчезло. У Матфея физическое (а не только духовное) воскресение становится более очевидным, так как Иисус является своим последователям и некоторые из них прикасаются к нему (Мф 28:9). Это еще яснее у Луки, поскольку, когда Иисус появляется перед учениками, он прямо говорит им, что «дух плоти и костей не имеет», в отличие от него, и предлагает им ощупать себя, чтобы в том удостовериться (Лк 24:39–40). Затем он в их присутствии принимает пищу, чтобы их убедить (24:41–43). Еще позже, у Иоанна, Иисус не только сам готовит пищу для учеников (Ин 21:9-14), но, когда один из них сомневается, предлагает ему вложить палец в его раны, чтобы убедиться, что это и в самом деле он, воскрешенный из мертвых, вместе с ранами и всем прочим (20:24–29).

Некоторые христиане сомневались в том, что воскресение было явлением физическим. Евангелия, вошедшие в Новый Завет – в противоположность множеству других, которые в него не вошли, – подчеркивают, что воскресение Иисуса было действительно воскресением в физическом теле. Судя по всему, дебаты по данному вопросу бушевали в раннехристианских общинах с самого начала. Если это так, то традиция пустой гробницы служила не только для того, чтобы доказать неверующим, что Иисус было воскрешен, но и чтобы показать верующим, что его воскресение касалось не только души, но и тела.

Глава 5

Воскресение Иисуса: что мы можем знать

Я получаю огромное число сообщений по электронной почте от людей, которые озабочены тем, что я утратил свою веру. Многие из них говорят, что у меня, должно быть, никогда не было личных взаимоотношений с Иисусом, моя вера, по всей видимости, носила чисто «интеллектуальный» характер, и я нашел выход из нее при помощи доводов рассудка. По их мнению, не будь я таким ученым зазнайкой, то непременно понял бы, что вера в Иисуса подразумевает его принятие человеком как своего личного Господа и Спасителя, и до сих пор оставался бы в общине верующих. Я никогда не мог понять, почему совершенно посторонние люди так волнуются из-за меня. И я задаюсь вопросом, не может ли быть так, что сам по себе факт, что я утратил веру, рассматривается как некая угроза людьми, которых гложет подозрение (хотя они никогда в том не признаются даже самим себе), что их собственная вера нуждается в пересмотре. Так ли это или нет, но утверждение, что у меня никогда не было личных взаимоотношений с Иисусом, попросту неверно. Как раз наоборот: Иисус и я в течение многих лет были очень близки. Он был моим ежедневным спутником, утешителем, руководителем и наставником, а также моим Господом и Спасителем.

Вместе с тем верно и то, что последователи консервативного христианства евангелического толка – того рода христианства, в которое я когда-то обратился, – отнюдь не ограничиваются только личными взаимоотношениями с божественным. В нем также присутствует и сильная интеллектуальная составляющая. Это одна из величайших ироний в современной религии: в большей мере, чем почти любая другая религиозная группа на планете, консервативные евангелики – в особенности христианские фундаменталисты – дети эпохи Просвещения.

Интеллектуальное движение XVII и XVIII веков, известное как Просвещение, возникло в эпоху, когда разум, а не Откровение, стал цениться как главный источник истинного знания. Естественные науки тогда находились на подъеме, развивались новые технологии и в моду входили философские учения о разуме. Просвещение вызвало упадок и разрушение традиционной религии в глазах самых образованных людей и тех, чьи умы сформировались под их влиянием. Среди всего прочего Просвещение подвергало скептическому разбору всякую религиозную традицию, которая была основана на чудесах, сверхъестественных явлениях и Откровении. Подчеркивая мощь человеческой мысли,

Просвещение тем самым развеивало мифы доминирующих религиозных традиций. Оно делало особый акцент на важности поиска человеком объективного подтверждения всему, что он (или она) думает и во что верит.

Когда я говорю, что консервативные евангелики и фундаменталисты – дети Просвещения, я подразумеваю, что среди этих групп есть больше, чем где бы то ни было, мыслителей, приверженных «объективной истине» – а ведь именно эта приверженность в первую очередь и привела к нынешнему упадку христианства, особенно в Европе, и потому наблюдать ее со стороны евангеликов кажется иронией. Или, возможно, это попытка погасить один пожар другим. Но, так или иначе, реальность заключается в том, что современные христианские апологеты подчеркивают важность объективности и представляют собой ее более ревностных сторонников, чем большинство других образованных людей в нашем мире. Университетские исследователи, как правило, почти не говорят больше об «объективности», если только они не хотят оказаться на самой обочине интеллектуальной жизни.

Но к христианским апологетам это не относится, и я сам делал то же самое, когда был одним из них. Вот почему христианские апологеты так стремятся «доказать», что воскресение

действительно имело место. Это стандартное оружие в их апологетическом арсенале: вам достаточно взглянуть объективно на все свидетельства воскресения и на основе многочисленных и убедительных доказательств сделать вывод, что Бог действительно воскресил Иисуса из мертвых. Никакое другое объяснение не может лучше соответствовать установленным историческим данным – например, что гробница Иисуса оказалась пустой и что его ученики впоследствии утверждали, будто видели его. И поскольку апологеты принимают эти данные за «факт», они доказывают, что никакое другое объяснение (что ученики украли тело, что они пришли не к той гробнице, что у них были галлюцинации и т. д.) не может быть правдоподобным.

Если кто-то хочет поиграть в объективность (а это именно игра, ибо, объективно говоря, не существует ничего, что бы делало объективность объективной истиной), то он легко может указать на недочеты в игре апологетов, которой в свое время охотно предавался и я сам, пытаясь убедить других людей уверовать в воскресение. Как отмечалось выше, есть очень серьезные основания сомневаться в том, что Иисус получил достойное погребение, а также в том, что его гробница была обнаружена пустой. Более того, как я уже говорил, любой другой сценарий – каким бы маловероятным он ни казался – все же более правдоподобен, чем тот, в котором свершилось великое чудо, поскольку чудо отвергает *любую* вероятность (иначе мы бы не называли его чудом).

Однако, даже если оставить в стороне вопрос, имеет ли смысл препираться из-за «объективно» лучшего объяснения данных, тут имеется и более серьезная проблема – а именно, что вера в чудо представляет собой дело веры, а не объективно установленное знание. Вот почему некоторые историки полагают, что Иисус был воскрешен, а другие, столь же хорошие историки, с ними не соглашаются. Обе группы историков располагают одним и тем же набором исторических данных для изучения, однако отнюдь не эти данные делают человека верующим. Вера не есть историческое знание, а историческое знание не есть вера.

В то же время историк может говорить о некоторых аспектах традиции воскресения, не предполагая при этом наличия или отсутствия веры. Причем вопрос этот связан не с тем, что от историков требуется предубеждение против всего сверхъестественного, а с тем, что им необходимо отложить свои личные предубеждения – будь то за или против сверхъестественного – в сторону и заниматься тем, чем обычно занимаются историки: реконструировать в меру своих способностей события, вероятно, имевшие место в прошлом, на основе дошедших до нас свидетельств. И надо признать, что есть много таких вещей, о которых мы не только ничего не знаем, но и не можем узнать с исторической точки зрения.

В предыдущей главе я уже приводил довод, что, принимая в расчет дошедшие до нас свидетельства, есть вещи, касающиеся традиций воскресения, о которых мы просто не можем знать наверняка (в дополнение к главному вопросу – действительно ли Бог воскресил Иисуса из мертвых). Так, мы не знаем, действительно ли Иисус получил достойное погребение и, как следствие, действительно ли его гробница была обнаружена пустой. Но что же в таком случае мы можем знать? Три очень важные вещи: (1) некоторые из последователей Иисуса верили, что он был воскрешен из мертвых; (2) они верили в это потому, что некоторые из них имели видения Иисуса после его распятия, и (3) это верование заставило их пересмотреть свои взгляды на то, кем и чем был Иисус, так что иудейский апокалиптический проповедник стал считаться – в некотором смысле слова – Богом.

Вера учеников

С исторической точки зрения не может быть сомнений – ни малейших сомнений – в том, что некоторые из последователей Иисуса пришли к вере в то, что он был воскрешен из мертвых. Именно так зародилось христианство. Если бы никто не думал, что Иисус был воскрешен из мертвых, то он бы навсегда исчез в туманах иудейской древности и был бы известен сегодня только как еще один незадачливый иудейский пророк. Но последователи Иисуса – или, по крайней мере некоторые из них, – пришли к вере в то, что Бог совершил великое чудо и вернул Иисуса к жизни. Это было не просто реанимацией или опытом «жизни после смерти». Для учеников Иисуса он воскрес в бессмертном теле и был вознесен на Небеса, где сейчас живет и царствует вместе с Богом Всемогущим.

Я говорю «некоторые из последователей» потому, что нет полной уверенности в том, что все его ученики пришли к этой вере – по причинам, которые я объясню ниже. Имеющихся у нас письменных свидетельств просто недостаточно, чтобы позволить нам установить, кто именно из ближайших учеников Иисуса уверовал в это великое чудо. По-видимому, некоторые из них уверовали, но имеющиеся у нас рассказы были написаны спустя много лет после самого факта, и мы почти ничего не слышим о «Двенадцати».

Еще одно, в чем мы не можем быть уверены, – это то, *когда* именно зародилась вера в воскресение и вознесение Иисуса. Традиция, разумеется, утверждает, что это случилось на третий день после его смерти. Но, как я уже говорил в своем анализе 1 Кор 15:3–5, идея, что Иисус воскрес на «третий день», изначально представляла собой богословскую конструкцию, а не исторически точную информацию. Более того, если верно то, что, когда Иисус был арестован, его ученики бежали из Иерусалима в Галилею, и что именно там некоторые из них «видели» его, то это никак не могло произойти в первое воскресенье после его смерти. Если они бежали в пятницу, то не могли путешествовать в субботу, а поскольку от Иерусалима до Капернаума, их прежнего дома, было примерно 120 миль (около 193 км), то, чтобы добраться туда пешком, им потребовалась бы по меньшей мере неделя.[1] Возможно, некоторые (или один) из них имели видение Иисуса в Галилее вскоре после того, как он был распят – на следующей неделе? Или через неделю? Через месяц? Мы просто не располагаем достаточными источниками информации, чтобы судить об этом.[2]

Поразительно то обстоятельство (часто ускользающее от сторонних наблюдателей), что, хотя в раннехристианской традиции вера в воскресение Иисуса из мертвых была общепринятой, среди различных общин не было единства в том, что именно означало воскресение из мертвых. В особенности первые христиане вели долгие и жаркие дебаты о природе воскресения – или, точнее, о природе воскресшего тела. Здесь я рассмотрю три возможных варианта, что представляло собой воскресшее тело Иисуса, как то засвидетельствовано в писаниях ранней Церкви.

Воскресение духовного тела

Я начну с самого раннего из наших письменных источников, посланий Павла, и опять все с той же «главы о воскресении» (1 Кор 15), названной так потому, что она посвящена вопросу о воскресении Иисуса и о грядущем воскресении всех верующих. Павел подчеркивает, что Иисус восстал из мертвых в *духовном теле.* Оба этих термина важны для понимания точки зрения Павла на воскресение Иисуса. Иисус воскрес в теле, но это было духовное тело.

Многие читатели 1 Кор недооценивают и неверно истолковывают первый пункт. Однако

Павел выражается совершенно определенно: Иисус воскрес из мертвых *телесно.* Апостол энергично отстаивает этот взгляд в 1 Кор 15, и, в некотором смысле слова, вся глава написана именно ради этого утверждения – именно потому, что оппоненты Павла в Коринфе думали иначе. С их точки зрения, Иисус был воскрешен в духе, а не в теле, и потому те христиане, которые разделили с ним в собственной жизни радость воскресения, также воскрешены духовно – не их тела, но их внутренняя сущность. Эти оппоненты верили, что они уже в настоящем времени испытали на себе все блага спасения. Павел в своем послании высмеивает их взгляды, излагая их в саркастическом тоне: «Вы уже сыты, вы уже разбогатели, без нас вы воцарились» (1 Кор 4:8). То, что это именно сарказм, а не утверждение, следует из контекста: он тут же добавляет, что хотел бы, чтобы они оказались правы. Но, увы, это не так. Нынешний век, век зла – также век немощи и бессилия. Лишь в веке грядущем, когда Христос вернется с небес, его последователи смогут насладиться всеми благами спасения, когда они будут воздвигнуты из этих бедных, немощных, жалких, низменных, смертных тел и получат новые тела – удивительные, духовные, бессмертные, точно такие же, как то тело, которое получил Иисус при воскресении.

И в этом заключается самая суть 1 Кор 15. Тот факт – а Павел принимает это за неопровержимый факт – что воскрешенные тела верующих будут подобны воскрешенному телу Иисуса, показывает, что воскресение еще не произошло. Это связанное с телом, а не чисто духовное событие, а поскольку оно связано с телом, оно, очевидно, только предстоит в будущем, поскольку мы пока еще пребываем в наших жалких, немощных, смертных телах.

Но то тело, которое получил Иисус, когда он воскрес из мертвых, было не просто восставшим из могилы и вернувшимся к жизни трупом. Это было удивительное, бессмертное, «духовное» тело. Тело – да. Материальное тело – да. Тело, тесно связанное с тем, прежним, которое умерло и было погребено – да. Но тело преображенное, которое уже не могло испытывать боль, нужду или смерть.

Павел сообщает, что некоторые из оппонентов, в свою очередь, высмеивают его взгляды: «Но скажет кто-нибудь: как восстают мёртвые и в каком теле они приходят?» Его ответ дается в самых сильных выражениях: «Неразумный! то, что ты сеешь, не может быть оживотворено, если не умрёт» (1 Кор 15:35–36). Он продолжает, говоря, что любое тело подобно зерну. Оно попадает в землю голым, но затем вырастает в живое растение. То же и с телом. Оно умирает, будучи жалким, голым, лишенным жизни предметом, и восстает во славе. Ибо «есть тела небесные, и есть тела земные, но иная слава небесных, иная слава земных» (15:40). Затем он поясняет: «Так и воскресение мёртвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в бесчестии, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (15:42–44).

Итак, тело верующего, в котором предстоит воскреснуть, представляет собой тело – и его можно связать с телом нынешним – но это прославленное, бессмертное духовное тело, то есть нынешнее тело в преображенном виде. И Павел знает об этом потому, что это тот род тела, который был у Иисуса, когда он воскрес.

Некоторым современным читателям, возможно, трудно представить, как может существовать такая вещь, как «духовное тело», которое при этом остается телом в полном смысле слова. Проблема в том, что сегодня мы склонны думать о «духе» и «теле» как о двух противоположностях, где дух невидим и нематериален, тогда как тело видимо и материально. Для нас дух неосязаем, тогда как тело сделано из «вещества». Однако большинство людей в древности не рассматривали дух и тело подобным образом, и потому для

Павла было возможным говорить о прославленном теле. В Древнем мире было широко распространено убеждение, что дух внутри нас так же состоит из «вещества», то есть что он

«материален». Но это чрезвычайно утонченная материя, недоступная для обычного взора, вроде той, которую представляют себе люди, когда думают, что видят «призрак» – то есть, «нечто» присутствует, причем сделанное из вещества, поскольку его можно видеть, хотя оно представляет собой дух в чистом виде.[3] Следовательно, когда Павел говорит о духовном теле, он имеет в виду тело, сделанное не из грубой, тяжеловесной материи, из которой состоят наши земные тела, но из чрезвычайно утонченной, духовной материи, которая во всех отношениях превосходит «плоть» и не подвержена умиранию. Именно такими станут тела в будущем, поскольку таким было тело Иисуса после воскресения. Его тело действительно покинуло могилу. Но это было преображенное тело, состоявшее из духа и воскресшее для бессмертия.

Современные читатели не единственные, кого взгляды Павла приводят в замешательство или кто приписывает его словам значение, которое он в них не вкладывал. Мы знаем, что другие христиане подчеркивали либо один, либо другой аспект «духовного тела», доводя его до крайности. Некоторые утверждали, что Иисус вовсе не воскресал в теле, а только в духе. Другие же настаивали, что воскресшее тело было настолько тесно связано с его трупом, что носило на себе все отпечатки его смертной природы.

Воскресение духа

Некоторые из христиан в древности – следуя линии, сходной с той, которая встречалась среди оппонентов Павла в Коринфе, считали, что Иисус был воскрешен в духе, а не в теле; что его тело умерло и сгнило в гробнице, как все прочие тела, но что его дух продолжал жить и вознесся на небо. Этот взгляд получил особенное распространение среди различных групп христианских гностиков.

В данном контексте мне нет необходимости вдаваться в продолжительные дискуссии о раннехристианском гностицизме; на эту тему есть много превосходных исследований.[4] Для моих целей достаточно отметить, что различные группы, появившиеся уже после новозаветного периода – причем все они, разумеется, утверждали, будто представляют «изначальные» взгляды Иисуса и его учеников, – считали, что материальный мир, в котором мы обитаем, есть гиблое, порочное место, по контрасту с другим, более славным и чисто духовным царством, к которому в конечном счете мы все принадлежим. Единственный способ избавиться от ловушки этого материального мира – приобрести свыше сокровенное «знание» *(=гнозис*) о том, откуда мы, почему мы здесь оказались и как мы можем вернуться в наш небесный, духовный дом. С этой точки зрения Иисус есть тот, кто сошел с небес, чтобы дать нам это сокровенное знание. Данные группы получили название гностических из-за акцента, который они делали на гнозисе (знании).

Я обсужу более подробно этот взгляд на Христа в главе 7. На данной стадии достаточно подчеркнуть, что для многих из гностиков личность, которая известна нам как Иисус Христос, не была единой личностью, но двумя – божественным существом, которое спустилось с небес, чтобы временно вселиться в человека Иисуса. С этой точки зрения, материальное тело, принадлежавшее материальному миру и низшему божеству, его создавшему, было превзойдено во время смерти и воскресения Иисуса, так что тело было убито, но божественный дух, отличный от него, затронут не был. Божественный дух вернулся в свою небесную обитель, тогда как тело осталось разлагаться здесь, на земле. Согласно этому взгляду, физическое тело не было преображено в духовное, как у Павла, но было брошено в могилу. Дух же пережил распятие, так что ему в действительности не было нужды воскресать. Во время распятия он просто высвободился из уз плоти.

Этот взгляд можно встретить в книге, называемой «Коптский апокалипсис Петра», которая

была обнаружена, наряду с собранием других раннехристианских писаний, в 1947 году, недалеко от египетского города Наг-Хаммади. Данный текст представляет собой рассказ о распятии Иисуса от первого лица, поведанный самим Петром. Что поразительно – и действительно очень странно – так это то, что пока Петр беседует с Иисусом, другого Иисуса распинают на его глазах. То есть здесь, по-видимому, присутствуют два Иисуса в одно и то же время. Более того, Петр видит еще и третью фигуру у креста, радостную и улыбающуюся. Это тоже Иисус. В порыве вполне понятного смущения Петр спрашивает Иисуса (того, с которым он беседует), что же он видит. Спаситель отвечает, что они распинают не его, но лишь его «плотскую оболочку». Именно смеющийся Иисус у креста – «живой Иисус». Затем Петру сказано следующее:

> Тот, кого они распяли, является первородным, домом бесов и сосудом, в котором они обитают и который принадлежит Элохиму и кресту, находящемуся под законом.
>
> Тот же, который стоит возле него, это живой Спаситель, первая часть от того, которого они схватили. И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали… Поэтому он смеется над их непониманием… Так вот останется то, что подвержено страданию, поскольку тело – это подобие. А то, что было освобождено, это мое бестелесное тело ***(Апокриф*** *Петра*, 82).[5]

Итак, то, что убито – это не более чем физическая оболочка Иисуса, которая принадлежит Богу этого мира (Элохим – еврейское имя Бога в Ветхом Завете), а не истинному Богу. А настоящий Иисус – бесплотный дух, который некоторое время пребывал в телесной оболочке, но затем вырвался на свободу. Этот «живой Иисус» смеется потому, что его враги думают, что могут его убить, но в действительности они не в состоянии к нему прикоснуться. Согласно этому взгляду воскрес божественный Дух Иисуса, но не его тело.

Воскресение смертного тела

Мы не знаем, как рано такого рода развитые гностические взгляды нашли выражение в христианском движении; они, безусловно, уже присутствовали в нем к середине II столетия, а возможно, и раньше. Но *тенденции* в сторону подобных взглядов имели место уже в новозаветный период. Если моя реконструкция событий в Коринфе, приведенная выше, верна, то уже в 50-е годы н. э. некоторые из уверовавших в Иисуса допускали мысль о том, что воскрес из мертвых только его дух, но не тело. Еще одно подтверждение того, что ряд христиан придерживался подобной точки зрения, можно найти в том обстоятельстве, что некоторые из более поздних евангельских традиций заходят довольно далеко в стремлении эту точку зрения опровергнуть.

Так, например, в Евангелии от Луки, написанном, по всей вероятности, около 80–85 годов, когда Иисус воскрес, его ученикам было трудно поверить, что это действительно он, причем в теле – даже когда они сами его видели. Об этом прямо говорится в Лк 24:36–37: «А когда они говорили об этом. Он Сам стал посреди них, и говорит им: мир вам. Они же, в ужасе и страхе, думали, что видят духа» (это слово иногда переводится как «призрак»). Иисус укоряет их и просит ощупать его тело, чтобы они могли убедиться в его реальности: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и посмотрите: дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня» (24:39). Ученикам все же трудно в это поверить, поэтому Иисус просит дать ему пищи. Они дают ему кусок печеной рыбы и он съедает его у них на глазах.

Суть данного рассказа в том, что это действительно Иисус – тот самый Иисус, который умер, и он по-прежнему обладает полноценным телом с плотью, костями, ртом и, предположительно, пищеварительной системой. Почему здесь делается такой упор на телесной природе

воскресшего Иисуса? Почти наверняка потому, что другие христиане отвергали мысль о том, что воскресение было в теле. В случае дебатов между Павлом (из 1 Кор) и гностиками (из «Коптского апокалипсиса Петра») Лука, несомненно, примкнул бы к лагерю Павла.

Но с одной возможной разницей. Когда Павел говорит в 1 Кор о духовном теле Иисуса, он ясно дает понять, что это тело преображено в бессмертное существо. Для Павла это необходимо потому, что реальное тело из плоти и крови состоит не из того «вещества», чтобы оно могло войти в Царство Бога. Как он недвусмысленно заявляет в данном контексте, «плоть и кровь Царства Божия наследовать не могут, и тление нетления не наследует» (1 Кор 15:50). Смертное, тленное тело будет преображено в нечто иное – бессмертное и нетленное, духовное тело. Только тогда оно унаследует вечную жизнь. И для Павла это тот самый род тела, которое имел после воскресения Иисус.

Но для Луки, по-видимому, воскресшее тело Иисуса – не более чем его труп, который был возвращен к жизни. Правда, он не говорит прямо, что это тело – все те же «плоть и кровь», которые, по выражению Павла, «Царства Божия наследовать не могут».

Но он упоминает недвусмысленно о «плоти и костях» (Лк 24:39). И, в отличие от «духа», это тело способно питаться печеной рыбой. Кажется, что Лука намеренно подчеркивает, что воскресение Иисуса было именно б *теле* – в противовес тем, кто хотел доказать, что оно было б *духе.* Тем самым он, возможно, слегка исказил взгляды Павла, подчеркнув еще больше реальный, «плотский», характер воскресшего тела Иисуса – не как преображенного, но как сохраняющего непосредственную преемственность с тем телом, которое умерло.

Позже такого же рода акцент встречается у Иоанна в сцене с «Фомой неверующим». Согласно Ин 20:24–28, Фомы не было с другими учениками, когда им впервые явился Иисус. Он не поверил, что они видели воскресшего Господа и заявляет, слишком категорично, что не поверит до тех пор, пока собственными глазами не увидит Иисуса и не ощупает раны у него на руках и на ребрах. Конечно же, Иисус является ему и просит Фому сделать именно то, о чем он говорил. Фома тотчас становится верующим.

Здесь опять же Иисус является в том самом теле, которое было распято – с ранами и всем прочим. Таким образом, как Лука, так и Иоанн хотят подчеркнуть реальность воскресшего тела Иисуса и, как следствие, его полную преемственность с распятым телом, так что оно, очевидно, не представляет собой «преображенное» во что-то иное, как у Павла. Можно привести довод, что это не совсем обычное тело, поскольку даже в этих евангелиях воскресший Иисус способен проходить сквозь закрытые двери, так что некий род преображения, по-видимому, имел место.

Но надо помнить, что и во время земной жизни Иисуса его тело, по слухам, обладало сверхъестественными способностями – например, ходить по воде или «преображаться» в присутствии учеников. Так что акцент как у Луки, так и у Иоанна, скорее всего, делается на то, что это действительно было то же самое тело, восставшее из мертвых.

Эта точка зрения в конечном счете стала доминирующей в христианстве более позднего периода – во многом потому, что, как мы увидим в главе 8, некоторые христиане отрицали, что Иисус *вообще* имел тело. Акцент на физической природе тела Иисуса как раз и предназначался для того, чтобы навсегда устранить подобные взгляды. Иисус обладал реальным телом как во время своей земной жизни, так и после воскресения. Тезис Павла о том, что это было тело иного рода – состоящее из духа, а не «плоти и крови» – с течением времени отходит на второй план.

Трудно установить, что именно самые первые христиане, еще до Павла, думали о природе тела Иисуса после воскресения, – были ли их взгляды сходны с взглядами Павла, нашего самого раннего свидетеля, или же со взглядами Луки и Иоанна, писавших позже. Достоверно известно то, что самые ранние последователи Иисуса верили, что Иисус вернулся к жизни, в теле, и это тело обладало всеми присущими ему характеристиками: его можно было видеть, осязать,

слышать голос Иисуса. Как в самом начале христианской традиции они пришли к этой мысли? Что заставило их поверить, что Иисус физически восстал из мертвых? Нечто заставило, и думаю, мы знаем, что именно.

Некоторые из его последователей имели видения Иисуса после того, как он был распят.

Видения Иисуса

Совершенно бесспорно то, что некоторые из последователей Иисуса пришли к мысли, что он восстал из мертвых, и должно было случиться нечто, что привело их к этой мысли. Все наши ранние источники согласны в этом отношении, и я полагаю, что они дают нам исторически надежные данные в одном ключевом отношении: вера учеников в воскресение основывалась на их визионерском опыте.

Важность видений для веры в воскресение

Я должен подчеркнуть, что именно видения, и ничто другое, привели самых первых учеников к вере в воскресение. Часто утверждается, что к вере их привела совокупность нескольких факторов: обнаружение пустой гробницы и явления Иисуса. Но, на мой взгляд, пустая гробница не имеет к этому отношения. И не только потому, что, как я уже попытался доказать, сообщения о пустой гробнице весьма сомнительны, но и потому, что, как я попытаюсь продемонстрировать ниже, сама по себе пустая гробница не могла породить веру – и, что еще важнее, потому, что наши самые ранние свидетельства указывают на то, что пустая гробница никого не привела к вере.

Начну с наших самых ранних свидетельств. Древнейшая традиция, связанная с верой в воскресение, которой мы располагаем, – это возникший еще до Павла символ веры в 1 Кор 15:1–5, который мы рассмотрели в главе 4. Этот символ веры ничего не говорит о пустой гробнице и прямо указывает, что причиной, по которой ученики уверовали в воскресение, было явление им Иисуса. То же самое справедливо и относительно самого Павла: он поверил потому, что ему было видение, а вовсе не потому, что он видел пустую гробницу (Гал 1:15–16, 1 Кор 15:8).

Некоторые из евангельских рассказов, записанных позже, представляют ту же самую точку зрения. Первым идет Евангелие от Марка; оно отмечает как «факт», что гробница оказалась пустой, но, как ни удивительно, никто не пришел к вере в воскресение Иисуса по этой причине. Что еще удивительнее, у Луки сообщение о пустой гробнице было отвергнуто как «бред», и он ясно дает понять, что оно никого не заставило уверовать (Лк 24:11). Лишь когда сам Иисус является ученикам, они, наконец, приходят к вере (24:13–53).

То же мнение выдвигается и в Евангелии от Иоанна. Мария Магдалина обнаруживает пустую гробницу и приходит в замешательство, но не верит. Вместо этого она думает, что кто-то перенес тело Иисуса в другое место (Ин 20:1-13). И только когда Иисус является ей, она начинает верить (20:14–18).

Все эти истории показывают то, что и без них выглядело бы вполне логичным умозаключением: если кто-то был похоронен в гробнице, а потом его тела там не оказалось, сам по себе этот факт не мог навести кого бы то ни было на предположение, что Бог воскресил этого человека из мертвых. Предположим, вы помещаете тело в высеченную в скале гробницу. Затем тело исчезает. Какова при этом ваша первая мысль? Безусловно, не о «воскресении». Скорее, о «расхитителях гробниц». Или «кто-то перенес тело в другое место». Или «Ох, я, наверное, пришел не к той гробнице». Или что-нибудь еще в том же духе. Но вы не думаете при этом: «О, Господи! Теперь этот человек вознесен на небо и усажен по правую руку Бога!»

Я должен особо подчеркнуть этот пункт в противовес мнению, высказанному Дейлом Аллисоном в книге, которая во всех прочих отношениях представляет собой превосходную дискуссию по поводу воскресения Иисуса.[6] Однако в этом вопросе (как, впрочем, и в некоторых других) я с ним не согласен. Аллисон хочет доказать, что если ученики Иисуса имели его

видения после распятия – а в этом отношении Аллисон и я сходимся во мнениях – это не могло привести их к мысли, что Иисус был *телесно* воскрешен из мертвых, если только они не могли сами осмотреть пустую гробницу, чтобы в том убедиться. На поверхности эта точка зрения представляется вполне разумной, но проблема заключается в том, что она не учитывает, кем именно были ученики Иисуса и во что они верили до событий, которые привели к его смерти – со всем, что за нею последовало.

Как мы уже видели (и Аллисон с этим согласен), Иисус был иудейским апокалиптиком, который, помимо всего прочего, разделял с другими иудейскими апокалиптиками убеждение, что в конце нынешнего порочного века мертвые будут воскрешены и судимы. С точки зрения Иисуса, мертвые воскреснут, чтобы предстать перед судом и либо получить награду, если они были на стороне Бога, либо подвергнуться наказанию, если они служили силам зла. Эта «жизнь после жизни» в будущем Царстве подразумевает *телесное* воскресение.

А кем были ученики? Последователями Иисуса, которые, само собой разумеется, приняли его апокалиптическую весть и сами разделяли апокалиптические взгляды.[7] Если бы такой апокалиптически настроенный иудей пришел к мысли, что воскресение мертвых уже началось – например, с воскресения особого избранника Божьего, Мессии – что бы в таком случае предполагала эта вера в воскресение? Она бы естественно и автоматически предполагала веру в *телесное* воскресение. Именно такой смысл имело «воскресение» для этих людей. Оно вовсе не подразумевало, что дух продолжает жить при отсутствии тела. Оно подразумевало оживление и прославление тела. Если ученики пришли к вере в то, что Иисус восстал из мертвых, они сразу поняли бы это в том смысле, что его тело больше не было мертвым, но вернулось к жизни. И им не понадобилась бы пустая гробница, чтобы это доказать. Разумеется, для них гробница оказалась пуста, и тут не нужны были ни слова, ни зрение. Иисус снова жив, а это значит, что его тело было воскрешено.

Повествование о пустой гробнице возникло уже позже – после символа веры, цитируемого в 1 Кор 15:3–5, и после посланий Павла. Другими словами, оно не было частью ранней традиции, и даже когда его начали пересказывать и обсуждать, христиане сознавали, что сама по себе пустая гробница не могла породить веру – как сообщают нам Марк, Лука и Иоанн. Ее породило нечто другое. Некоторые из последователей Иисуса видели его живым после распятия.

Что такое видения: вопросы терминологии

Прежде чем продолжить, важно прояснить терминологию, которую я здесь использую. Когда я говорю, что некоторые из учеников почти наверняка имели «видения» Иисуса после его смерти, что я хочу этим сказать? Я не использую термин *видение* в каком-либо узкоспециальном, техническом смысле слова. Под «видением» я просто имею в виду то, что можно «видеть», вне зависимости от того, существует ли это на самом деле или нет. Другими словами, я не принимаю ничью сторону в вопросе о том, стояла ли за тем, что видели ученики, какая-то внешняя реальность или нет. Специалисты, изучающие «видения», выделяют среди них «достоверные», то есть отражающие реальные события, и «недостоверные» – то есть человек видит то, чего на самом деле не существует. Так, иногда вы видите ночью в спальне чью-то фигуру в темноте потому, что там действительно кто-то есть, а иногда потому, что вам это просто «померещилось».

Когда речь заходит о видениях Иисуса, которые пережили его ученики, верующие христиане обыкновенно утверждают, что за ними стоит внешняя реальность – то есть, что Иисус действительно явился этим людям. Любой, придерживающийся данной точки зрения, скорее всего назовет эти «достоверные» видения «явлениями» Иисуса. Нехристиане же скажут, что эти

видения были «недостоверными», возможно, вызванными определенными психологическими или нейрофизиологическими факторами. Такие люди, скорее всего, назовут эти видения галлюцинациями. «Диагностический и статистический справочник по умственным расстройствам», изданный Американской психиатрической ассоциацией, определяет *галлюцинацию* как «сенсорное ощущение, которое обладает той же убедительностью, что и истинное восприятие реальности, но которое происходит без внешнего воздействия на соответствующий орган чувств».[8] Следует отметить, что «сенсорное ощущение» здесь понимается как относящееся не только к «видению», но и к любому другому чувству: слуху, осязанию, запаху и даже вкусу.

Я не собираюсь принимать ничью сторону в вопросе о том, действительно ли Иисус являлся своим последователям, или же их видения были просто галлюцинациями, с тем, чтобы мой основной довод не был с ходу принят или отвергнут в зависимости от того, были ли эти видения достоверными или нет. Как агностик я лично не верю в то, что Иисус восстал из мертвых, и как следствие, не верю в то, что он «явился» кому бы то ни было. Но то, что я собираюсь сказать сейчас относительно видений учеников, я бы мог с той же легкостью сказать и в те дни, когда был убежденным верующим.

Многие дебаты по поводу воскресения сосредоточены именно на этом вопросе – были ли видения учеников достоверными или нет. Большинство исследователей Нового Завета – сами верующие христиане и потому, естественно, склонны принимать христианскую точку зрения на данный вопрос – то есть, что видения были подлинными явлениями Иисуса его последователям. Эту точку зрения, изложенную в весьма категоричной форме, можно встретить в немалом числе публикаций, включая недавно изданные (и большие по объему) книги христианского апологета Майка Дайкона и известного специалиста по Новому Завету Н.Т. Райта.[9]

Но некоторые другие видные исследователи Нового Завета выступают столь же решительно с противоположной точкой зрения. Например, немецкий библеист-скептик Герд Людеман считает, что видения Иисуса, которые пережил сначала Петр, а затем Павел, были вызваны психологическими факторами. По его мнению, когда Иисус умер, его тело разложилось, как всякое другое мертвое тело. Таким образом, утверждает Людеман, поскольку христианство укоренено в телесном воскресении, но Иисус в действительности не воскресал физически, «христианская вера так же мертва, как и сам Иисус».[10]

Кроме того, стоит упомянуть о ныне покойном британском исследователе Нового Завета, интеллектуале и острослове Майкле Гулдере, который полагал, что в прошлом люди часто давали сверхъестественные объяснения событиям, которые сегодня мы можем объяснить с помощью науки. Но как только тот или иной феномен получает естественное объяснение, мы больше не нуждаемся в сверхъестественном. Например, Гулдер указывает, что в Средние века внешние проявления того, что мы сегодня назвали бы истерией – паралич, судороги, нечувствительность к боли и др., – приписывались одержимости злыми духами. Ни одному врачу, занимающемуся сегодня лечением истерии, не придет в голову, что он вступает в схватку со злыми духами. Теперь у нас имеется естественное объяснение для явления, которое прежде требовало объяснения сверхъестественного. Другой его пример относится к 1588 году, когда англичане стреляли в испанскую Армаду и пушечные ядра поначалу не могли поразить находившиеся в отдалении корабли. Как заявил один английский капитан, это случилось «из-за наших грехов». Но, как только испанские корабли подошли поближе, пушечные ядра англичан начали пробивать им борта. Таким образом, естественное объяснение (относительная близость) вытеснило религиозное («из-за наших грехов»), так что последнее больше не требовалось. По мнению Гулдера, то же самое можно сказать и о видениях учеников. Если мы можем

предложить им естественное объяснение – например галлюцинации, вызванные психологическими факторами, – то нужда в объяснениях сверхъестественных отпадает.[11]

Я нахожу эти дебаты между верующими и неверующими занимательными, однако они не имеют отношения к моим целям. Вне зависимости от того, считает ли кто-либо, что видения последователей Иисуса были достоверными или нет, результат, на мой взгляд, будет одним и тем же. Эти видения привели последователей Иисуса к вере в то, что Иисус воскрес из мертвых. И я склонен разделять точку зрения Дейла Аллисона, который утверждает следующее:

> Ситуация, я полагаю, такова, что ничто не может помешать добросовестному историку отложить в сторону как богословские, так и антибогословские предпосылки, а также предубеждения как за, так и против сверхъестественного, просто применяя феноменологический подход к данным, которые сами по себе не требуют никакой специальной интерпретации. Будет ли грехом перед историей довольствоваться простым замечанием, что переживания учеников, были ли они галлюцинациями или нет, были подлинными переживаниями, которые – по крайней мере по их мнению – брали начало за пределами их субъективного восприятия?[12]

Я вовсе не думаю, что согрешу перед историей, оставив вопрос о внешних стимулах – то есть были ли видения достоверными или нет, – без ответа, так, чтобы и верующие, и неверующие могли прийти к общему мнению относительно *значения* этих переживаний. Это и есть главный предмет моей заботы.

Кто имея видения? Исследуя «традицию сомнения»

При рассмотрении значения видений Иисуса на передний план выходит один ключевой вопрос – вопрос, которому, по моему мнению, большинство исследователей, изучавших данную тему, не уделяли достаточно внимания. Почему дошедшая до нас традиция так упорно и настойчиво подчеркивает, что некоторые из учеников усомнились в воскресении, даже несмотря на то, что Иисус сам явился им? Если Иисус после своей смерти предстал перед ними живым и разговаривал с ними, в чем тут было сомневаться?

Причина, по которой этот вопрос встает столь настоятельно, заключается в том, что, как мы уже видели, современные исследования на тему видений показали, что эти видения почти всегда вызывают доверие у тех людей, которые их испытывают. Когда люди имеют видения – например близкого человека, которого они потеряли, – они действительно глубоко и искренне убеждены, что этот человек был здесь. Так почему же видения Иисуса не всегда вызывали доверие? Или, точнее, почему они постоянно подвергались сомнению?

Иисус никому не является в Евангелии от Марка, но делает это у Матфея, Луки, Иоанна и в книге Деяния апостолов. Большинство читателей никогда не обращали на это внимания, но в каждом из этих рассказов мы встречаемся с прямым указанием на то, что ученики сомневались в воскресении Иисуса.

В Мф 28:17 говорится, что Иисус явился одиннадцати ученикам, но некоторые из них «усомнились». Почему же они усомнились, если Иисус находился прямо здесь, перед ними? Мы уже видели, что в Лк 24, когда женщины сообщили о воскресении Иисуса, их слова показались ученикам «бредом» и они им не поверили (24:10–11). И затем, даже когда сам Иисус явился им, ему пришлось доказать, что он – не «дух», позволив им себя ощупать. Но и этого оказалось недостаточно: ему потребовалось съесть кусок печеной рыбы, чтобы в конце концов убедить их (24:37–43). То же самое описано и в Евангелии от Иоанна: Петр и другой ученик, «которого любил Иисус», не верят Марии Магдалине, что гробница пуста, и решают убедиться в этом сами

(Ин 20:1-10). Что еще ближе к сути, текст явно намекает на то, что даже когда ученики видят Иисуса, они не верят, что это он. Вот почему ему приходится показать им раны на руках и на ребрах, чтобы их убедить (20:20). То же и в случае с Фомой Неверующим – он видит Иисуса, но его сомнения преодолены лишь тогда, когда его просят проверить раны физически (20:24–28).

И далее следует один из самых озадачивающих стихов во всем Новом Завете. В Деян 1:3 сказано, что после своего воскресения Иисус пребывал с учениками сорок дней – сорок дней! – показывая им себя живым «со многими доказательствами». Многими доказательствами? Сколько же всего доказательств было нужно? И неужели потребовалось целых сорок дней, чтобы их убедить?

С этими традициями сомнения тесно связаны те, в которых Иисус является ученикам после воскресения, однако они его не узнают. Таков лейтмотив знаменитого рассказа о двух учениках по дороге в Эммаус в Лк 24:13–31. Эти двое не понимают, что говорят с тем самым человеком, о котором они только что беседовали, и они не узнают Иисуса до тех пор, пока он не преломляет с ними хлеб. Аналогично в Ин 20:14–16 Мария Магдалина первой видит воскресшего Иисуса, но не сразу узнает его, думая, что говорит с садовником. Точно так же в Ин 21:4–8 ученики после воскресения отправляются ловить рыбу, Иисус является им на берегу и разговаривает с ними. Однако они не узнают его до тех пор, пока это не делает любимый ученик.

Какой вывод можно сделать из этих рассказов? Некоторые читатели высказывали предположение, что если бы ученики просто имели «видения», то был бы смысл подвергать серьезному сомнению то, что они видели. Это интересный довод, но, как я уже говорил (и как мы увидим в деталях ниже), люди, имеющие видения, обычно склонны не сомневаться в них. Самое впечатляющее в сообщениях людей о своем визионерском опыте, причем в самых разных контекстах – это то, что они настаивают, иногда горячо и страстно, что их видения были подлинными, а не просто «родились в их головах». Это применимо ко всем – и к тем людям, которые видели потерянных близких и разговаривали с ними; и к тем, которым являлись какие-либо почитаемые религиозные персонажи, такие, как Пресвятая Дева Мария (чьи явления отмечены и задокументированы в поразительных масштабах); и к тем, кто утверждают, будто они были похищены НЛО.[13] Люди, имеющие видения, обычно на самом деле верят в них. Тем не менее, согласно сообщениям, многие ученики им не поверили, пока не получили «доказательства».

Моя предварительная гипотеза заключается в том, что трое или четверо из этих людей – хотя, возможно, и больше – имели видения Иисуса спустя некоторое время после его смерти. Одним из них почти наверняка был Петр, поскольку сообщения о явлении ему Иисуса встречаются во всех наших источниках, включая и самый ранний из них, – у Павла, в 1 Кор 15:5. При этом следует подчеркнуть, что Павел знал Петра лично. Сам Павел тоже прямо утверждает, что ему было видение Иисуса, и думаю, мы можем поверить ему на слово, что он действительно был убежден, будто Иисус ему явился. Важно также отметить, что Мария Магдалина занимает видное место во всех евангельских повествованиях о воскресении. Она упоминается лишь в одном месте во всем Новом Завете в связи с Иисусом во время его общественного служения (Лк 8:1–3), и, тем не менее, она всегда первая, кто возвестил о воскресении Иисуса. Почему так? Одно правдоподобное объяснение состоит в том, что она тоже имела видение Иисуса после его смерти.

Эти трое – то есть Петр, Павел и Мария Магдалина, – по-видимому, рассказали о своих видениях остальным. Не исключено, что и другие люди также имели подобные видения – например Иаков, брат Иисуса, – но, на мой взгляд, судить об этом трудно. Многие из их близких друзей и сторонников поверили им и пришли к мысли, что Иисус воскрес из мертвых. Но, возможно, некоторые из первоначальной группы учеников в это не поверили. Это могло бы

объяснить, почему в евангелиях существует такая сильная традиция сомнения и почему у Луки, Иоанна и особенно в Деяниях апостолов делается акцент на том обстоятельстве, что Иисусу пришлось дать «доказательства» своего воскресения из мертвых, даже когда он предположительно находился в присутствии учеников. Если с исторической точки зрения лишь немногие люди имели видения и далеко не все им поверили, это объяснило бы многое. Мария не сомневалась в том, что она видела, равно как и Петр, и Павел. Но другие сомневались. Однако по мере того как истории о «явлениях» Иисуса рассказывались и пересказывались, они, разумеется, приукрашивались, преувеличивались и даже выдумывались, так что очень скоро – вероятно спустя несколько лет, – стали утверждать, будто все ученики, наряду с другими людьми, видели Иисуса.

Видения в более широкой перспективе

Я уже говорил, что для моих целей неважно, были ли видения Иисуса достоверными или нет. Но чтобы попытаться лучше понять эти явления, необходимо рассмотреть, что именно исследователи, специально занимавшиеся данным вопросом, говорили по поводу визионерского опыта. Наиболее серьезные исследования, посвященные видениям, касаются тех из них, которые недостоверны, – по очевидной причине. Люди, видящие то, что находится перед их глазами, просто видят то, что есть. Но как и почему люди видят то, что не находится перед их глазами? Чтобы дать полную оценку нашим ранним сообщениям о видениях Иисуса, нам нужно сначала изучить, что другие люди говорили о видениях, которые у них были.

Одно авторитетное описание дано психологом Ричардом Бентоллом в статье под заглавием «Галлюцинаторные опыты».[14] Бентолл говорил, что первая попытка установить, возможно ли для людей иметь недостоверное видение, не страдая при этом от физического или душевного заболевания, была предпринята в конце XIX века. Один человек по имени Х.А. Седжуик опросил 7717 мужчин и 7599 женщин, и обнаружил, что 7,8 процента мужчин и 12 процентов женщин, по их сообщениям, имели по крайней мере один яркий галлюцинаторный опыт. Самым частым являлось видение живого человека, которого в данный момент не было рядом. Многие видения содержали религиозные или сверхъестественные образы. Большинство из этих видений, по сообщениям, имели люди в возрасте от 20 до 29 лет.

Первое действительно современное исследование – то есть с использованием самых современных методов анализа, принятых на сегодняшний день в общественных науках, – было проведено в 1968 году П.Маккелларом. При этом один из четырех опрошенных «нормальных» людей сообщил, что имел по крайней мере один галлюцинаторный опыт. Пятнадцать лет спустя Т. Б. Поузи и М.Э.Лош провели исследование, касающееся слуховых галлюцинаций – то есть когда человек слышит чей-то голос, никого при этом не видя. Среди 375 студентов колледжа целых 39 процентов признали, что имели подобный опыт.

Наиболее полный обзор среди населения в целом был сделан А. И.Тьеном в 1991 году. В этом исследовании принимали участие 18 572 человека. Примечательно, что 13 процентов из них утверждали, что имели по крайней мере одну яркую галлюцинацию, – статистика, близкая к той, которую выявил почти столетием раньше Седжуик, с использованием далеко не научных методов. Стоит отметить, что риск шизофрении среди населения в целом обычно оценивается в 1 процент. Это означает, что число людей, испытавших галлюцинации, более чем в 10 раз превосходит число тех из них, кто страдает шизофренией.

Чем объясняются такие большие цифры? Бентолл высказывает предположение, что способность проводить различие между событиями, порожденными внутренними факторами (т. е. воображаемыми ощущениями, возникшими в собственном сознании) и событиями,

порожденными внешними факторами (т. е., теми из них, источник которых находится за пределами мозга), – приобретаемая со временем, как и все прочие способности, «при определенных обстоятельствах она может подвести».[15] Эта способность называется *отслеживанием источника*, поскольку она заключается в умении распознать, где именно находится источник того или иного ощущения – внутри человеческого разума или же вне его. Бентолл считает, что на способность отслеживать источник влияет культура, в которой воспитан человек. Если эта культура признает существование духов или считает реальными явления умерших людей, то вероятность того, что «видение» будет приписано духу или явлению умершего человека, очевидным образом возрастает. Более того – и это ключевой момент – стресс или эмоциональное возбуждение могут оказывать серьезное влияние на способность человека отслеживать источник. Любой, кто подвержен сильному стрессу, испытывает глубокую боль, травму или личное горе, с гораздо большей вероятностью может утратить эту способность.

Возможно, именно поэтому две наиболее часто встречающиеся в сообщениях формы видений включают утешительное присутствие умершего близкого или какого-нибудь почитаемого религиозного персонажа. Разумеется, люди могут иметь и другие видения, самые разнообразные по своему характеру; некоторые из них вызваны умственным расстройством или физиологическими стимуляторами вроде вызывающих галлюцинации наркотиков, как это прекрасно задокументировано в книге Оливера Сакса «Галлюцинации». Но среди людей, которые не страдают от ментальных заболеваний и не принимают ЛСД, видения, похоже, встречаются особенно часто у тех, кто либо переживает тяжелую утрату, либо испытывает религиозный трепет и ожидание.

Видения, вызванные тяжелой утратой

Значительное число исследований было посвящено видениям, вызванным тяжелой утратой. Одна из самых поразительных черт этих исследований – это то, что люди, переживающие подобные видения, почти всегда полагают и искренне верят в то, что они достоверны – то есть, что умерший близкий действительно вернулся, чтобы навестить их. Сторонние же наблюдатели склонны рассматривать эти видения как галлюцинации.

Как и в случае с явлениями Иисуса, я не вижу необходимости принимать чью-либо сторону в вопросе, действительно ли умершие люди приходят навестить тех, кого они оставили на этом свете, или нет. Но некоторые типичные черты этих явлений важны для понимания явлений ученикам Иисуса – который, помимо всего прочего, был их любимым наставником, умершим внезапной и трагической смертью, по которому они глубоко скорбели и которого оплакивали. Суммируя результаты исследования подобных видений,

Дейл Аллисон отмечает, что они обычно влекут за собой ощущение, будто умерший близкий продолжает находиться рядом со скорбящим, иногда даже в одной с ним комнате.[16] Такие видения чаще всего имеют место тогда, когда скорбящий человек испытывает чувство вины из-за того или иного аспекта его (или ее) отношений с покойным. Вспомним, что в час нужды все ученики либо предали либо бежали, либо отреклись от Иисуса. Часто видения сопровождаются чувством гнева на людей или обстоятельства, которые привели к смерти близкого человека (еще одна явная параллель с учениками и Иисусом). Поразительно, но после смерти близких пережившие обычно склонны их идеализировать, сглаживая трудные аспекты их личности или вспоминая только их положительные стороны. И нередко страдающие от тяжелой утраты стремятся искать утешения в обществе других людей, которые помнят их близких и передают рассказы о них. Все эти черты тесно связаны с тем, что мы имеем в случае с Иисусом – горячо любимым учителем и наставником, который встретил безвременную смерть.

Один особенно интригующий ряд современных находок связан с тем, что Билл и Джуди Гуггенхаймы назвали «посмертным общением».[17] Должен подчеркнуть, что Гуггенхаймы – не специалисты в области психологии или других смежных областей знания, связанных с научным исследованием видений, и потому проведенный ими анализ собранных данных вряд ли может быть полезен. Но сами по себе данные представляют реальную ценность, и, собрав их, Гуггенхаймы оказали науке значительную услугу. Они опросили более чем 3 300 человек, утверждавших, что кто-то из умерших близких вступал с ними в контакт, и представили множество рассказов о таких контактах в своих публикациях. Позвольте мне подчеркнуть, что данные свидетельства носят неправдоподобный характер. Тем не менее они остаются весьма занятными анекдотами, ценность которых в том, что они позволяют проникнуть в переживания людей, имевших видения умерших близких. Эти интервью показывают, что такого рода видения случаются с людьми как во время сна, так и во время бодрствования. Более того, даже если видения приходят к людям во сне, они почти всегда означают для них не то, что они просто «спали и видели сон», но что человек, которого они видели, действительно продолжает жить после смерти и общается с ними. Чаще всего подобные опыты имеют место непосредственно после кончины близкого человека, но иногда они случаются спустя год, три года, десять лет или даже больше. И почти всегда они приносят с собой спокойную уверенность в том, что с этим человеком все хорошо. Причем человек, которого оплакивают, не всегда является членом семьи – он (или она) может быть просто другом или любимым. Похоже, что люди, страдающие от физического или эмоционального истощения, с большей вероятностью могут установить такую посмертную связь. Как следует из обширных данных, собранных Гуггенхаймами, общение происходит чаще, когда кто-то умирает внезапной или трагической смертью. Ключевой элемент здесь, как кажется – острое переживание потери. Затем умерший человек вступает в общение со скорбящим. Самое удивительное то, что никто из людей, опрошенных Гуггенхаймами, даже не подозревал, что посмертное общение квозможно, пока не испытали его на себе. Отчасти именно это и сделало такого рода переживания столь убедительными для тех людей, которые их имели: они были внезапными, неожиданными и яркими.

Гуггенхаймы вовсе не ставили своей целью сравнить эти современные опыты с опытом учеников Иисуса. Но это сходство не может быть упущено из вида теми, кто интересуется зарождением христианства. Их горячо любимый учитель, ради которого они отдали все и которому доверили свои жизни, был внезапно и жестоко отнят у них, подвергнут публичному унижению, пытке, и затем казнен. Согласно нашим ранним свидетельствам, у учеников имелось множество причин чувствовать вину и стыд из-за того, что они подвели Иисуса – как при его жизни, так и во время его самого тяжкого испытания. Вскоре после этого – и в течение какого-то времени? – некоторые из них верили, будто встречались с ним после его смерти. Его присутствие глубоко утешило их и принесло с собой чувство прощения. Ученики не ожидали подобной встречи, которая обрушилась на них так ярко и внезапно, что это заставило их поверить в то, что обожаемый наставник был все еще жив.

Но, в отличие от современников, опрошенных Гуггенхаймами, последователи Иисуса были древнееврейскими апокалиптиками. В наши дни многие люди, убежденные в том, что их близкие продолжают жить, верят, что их души отправились на небеса, поскольку это самая распространенная точка зрения на жизнь после смерти. Но ученики, будучи апокалиптически настроенными иудеями, полагали, что посмертное существование влекло за собой воскрешение мертвых. Когда они встретились с Иисусом после его смерти, они, естественно, истолковали эту новую жизнь в свете своих собственных глубоко укоренившихся представлений. Иисус был телесно воскрешен из мертвых.

Видения почитаемых религиозных персонажей

Дополнительный свет на тему наших размышлений проливают видения почитаемых религиозных персонажей, которые относятся к числу лучше всего задокументированных разновидностей визионерского опыта. Здесь я вкратце рассмотрю видения Пресвятой Девы Марии и явления самого Иисуса в современном мире.

Пресвятая Дева Мария

Рене Лорантен – современный католический богослов и эксперт по видениям, который написал множество книг по данному вопросу.[18] Он получил диплом по философии в университете Сорбонна в Париже, а также имеет две докторские степени – одна из них по богословию, а другая по литературе. Кроме того, он глубоко и искренне верит, что Мария, мать Иисуса, скончавшаяся две тысячи лет назад, действительно являлась людям и продолжает делать это в наши дни. Здесь я приведу только два примера из его публикации.

В Бетании, Венесуэла, женщина по имени Мария Эсперанса Медрано де Бьянкин получила сверхъестественные духовные способности: она могла предсказывать будущее, левитировать и исцелять больных. Дева Мария являлась ей несколько раз начиная с марта 1976 года. Самый поразительный случай, от 25 марта 1984 года, имел место в присутствии множества других людей. В то утро после католической мессы многие местные жители отправились прогуляться к водопаду поблизости, и там в небе им явилась Дева Мария. Так началась целая серия видений, в ходе которых Мария то появлялась, то исчезала, чаще всего на пять минут или около того, а в последний раз была видима в течение получаса. Среди тех, кто ее наблюдал, были врачи, психологи, психиатры, инженеры и юристы. Все последующие недели люди приходили устраивать пикники на это место. Иногда до тысячи людей одновременно видели там Марию, окутанную светом и сопровождаемую запахом роз. Так продолжалось до 1988 года. Позже иезуитский священник, монсеньор Пио Белло Рикардо, который также занимал пост профессора психологии в университете Каракаса, опросил 490 человек, которые утверждали, будто видели Марию у водопада. Все они заверили его, что Мария действительно была там.

Другое видение наблюдали в Каире (Египет), в коптской церкви, в 1986 году. Мария неоднократно являлась там между 1983 и 1986 годами. Однажды она появилась на крыше, и подлинность этого явления подтвердили четыре коптских епископа, заявивших, что они действительно видели ее. В другой раз ее видели мусульмане (которые явно не были верующими христианами). В некоторых случаях ее даже удалось запечатлеть на фотографии. Лорантен говорит, будто располагает снимками подобного явления из другой коптской церкви, сделанными в 1968 году.

Суть моего довода не в том, что Мария на самом деле являлась в указанное время и в указанных местах, но в том, что люди глубоко в это верят. И не только те люди, которых мы можем «сбросить со счетов» как особенно склонных к суевериям, но и те, от которых мы вправе ожидать большего. Собрание анекдотических рассказов о видениях Марии можно найти в бесчисленных книгах, таких, например, как «Встречи с Марией: явления Пресвятой Матери» Дженис Коннелл (1995). Книга Коннелл содержит 14 глав с детальными описаниями явлений Марии, данными с точки зрения верующего человека. Эти явления, относящиеся к XIX и XX векам, отмечены и задокументированы в таких местах, как Лурд (Франция), Фатима (Португалия), Гарабандаль (Испания) и Меджугорье (Босния и Герцеговина). Среди них например, «космическое чудо солнца», имевшее место в Фатиме 13 октября 1917 года. Говорят, будто солнце вдруг начало неистово вращаться и обрушилось на землю, прежде чем

остановиться и вернуться на свое обычное место, испуская лучи неописуемо прекрасных оттенков. Это чудо наблюдали и засвидетельствовали более чем 50 000 человек.

Действительно ли подобные чудеса случаются? Верующие ответят «да», неверующие – «нет». Но удивительно и достойно внимания то, что обычно верующие, укорененные в *одной* религиозной традиции, часто настаивают на «доказательствах» чудес, подтверждающих их точку зрения, и полностью игнорируют похожие «доказательства» чудес, отмеченных в *других* религиозных традициях, хотя в конечном счете набор свидетельств один и тот же (например, показания очевидцев), а число их может быть даже большим. Так, протестантские апологеты, заинтересованные в том, чтобы «доказать», что Иисус воскрес из мертвых, крайне редко склонны прилагать свои тщательно отточенные способности к вознесенной Пресвятой Деве Марии.

Явления Иисуса в современном мире

Иисус также является людям в наши дни, и некоторые из таких явлений задокументированы Филиппом Х. Вибе в его книге «Видения Иисуса: непосредственные встречи от Нового Завета до нашего времени» (1997).[19] Всего он исследует двадцать пять случаев, которые рассматривает с психологической, нейропсихо-логической, менталистской и других точек зрения. Среди них, в частности, видение Иисуса, которое пережил Хью Монтефиоре, известный исследователь Нового Завета из Кембриджского университета и позже епископ Англиканской церкви. Он обратился в христианство из иудаизма в возрасте 16 лет потому, что он имел видение Иисуса, который явился ему и сказал: «Следуй за Мной» (слова, взятые прямо из Нового Завета, хотя юный Монтефиоре в то время об этом не знал).

Особый интерес представляют случаи, в которых Иисус, как утверждается, явился не отдельному индивидууму, а целой группе лиц. Вряд ли среди них можно найти более интригующий, чем тот, о котором Вибе рассказывает последним – а именно случай с Кеннетом Лоуги, проповедником в одной из пятидесятнических церквей в Окленде, Калифорния, в 1950-х годах. Два эпизода заслуживают более подробного рассмотрения. Один из них произошел в апреле 1954 года, когда Лоуги произносил проповедь во время вечерней службы. В самой середине его проповеди, примерно в 9 часов 15 минут вечера, дверь в церковь отворилась, Иисус вошел и проследовал между рядами кресел, улыбаясь направо и налево. Затем он прошел *сквозь* кафедру (а не обошел ее сбоку) и положил руку на плечо Лоуги. Тот, что вполне понятно, лишился чувств. Тогда Иисус заговорил с ним на незнакомом языке, и Лоуги пришел в себя достаточно, чтобы понять, о чем шла речь, и ответить ему на английском. Вибе сообщает, что свидетелями этого события были пятьдесят человек.

Странные вещи порой случаются. Но то, что произошло пять лет спустя, выглядит еще более странным. Двести человек подтвердили, что они наблюдали это событие собственными глазами, и, что особенно примечательно, оно было запечатлено на пленке. Как позднее говорил Лоуги, причина, по которой оно было отснято, заключалась в том, что в церкви стали твориться непонятные вещи, и потому они решили их задокументировать. Вибе сам видел этот фильм в 1965 году. Одна женщина из числа прихожан свидетельствовала о своей вере, как вдруг она исчезла и на ее месте возникла мужская фигура, в которой можно было безошибочно узнать Иисуса. Он носил сверкающую белую одежду и сандалии, на руках имелись отметины, а сами руки источали благовонное масло. Спустя несколько минут, в течение которых он, по-видимому, ничего не сказал, Иисус исчез, а женщина вернулась на прежнее место.

К несчастью, к тому времени, когда Вибе решил написать свою книгу, то есть примерно 26 лет спустя после того, как он впервые увидел фильм об этом событии, Лоуги утверждал, что

пленка была утеряна. Тем не менее Вибе удалось найти и опросить пять человек, которые при этом присутствовали и подтвердили, что они действительно наблюдали данное событие. Более того, сохранились фотографии других странных явлений в той же церкви, относящиеся к 1959 году, – изображения рук, сердец и крестов, появляющиеся на церковных стенах, и благовонная жидкость, которую они источали. Стены были осмотрены скептиком, у которого не нашлось никаких естественных объяснений подобным явлениям (скрытые окна или еще что-нибудь в этом роде). Вибе сам видел эти фотографии.

Скептики могут указать на то, что время, прошедшее между предполагаемой датой этих событий (1950-е годы) и письменным отчетом о них Вибе, составляет не одно десятилетие, поэтому нет ничего необычного в том, чтобы усомниться в точности воспоминаний очевидцев. Однако Вибе указывает на то, что примерно тот же промежуток времени лежит между жизнью Иисуса и самыми ранними евангельскими рассказами о нем.

Видения Иисуса учениками

Давайте вернемся к тем видениям, которые предположительно имели ученики Иисуса. Христианские апологеты иногда утверждают, будто самое разумное их объяснение с исторической точки зрения – это то, что Иисус действительно явился ученикам. Позвольте мне на время вынести за скобки вопрос, может ли историк заключить с той или иной долей вероятности, что в прошлом имело место чудо (историк, как я уже показал, однозначно не может, но я на время вынесу этот вопрос за скобки). Часто от апологетов приходится слышать, что видения учеников должны быть достоверными, поскольку «массовые галлюцинации» не могут иметь место – так что, если Павел утверждает, что Иисус явился «свыше чем пятистам братьям одновременно», это опровергает мнение о том, что все пятьсот могли вообразить себе это в одно и то же время. В этом доводе есть определенная сила, но следует напомнить, что Павел – единственный, кто упоминает об этом событии, и если оно действительно – или хотя бы по широко распространенному убеждению – произошло, то трудно объяснить, почему оно так и не попало в евангелия, в особенности такие поздние, как от Луки и Иоанна, ставившие своей целью «доказать», что Иисус физически воскрес из мертвых.[20] Помимо этого, в конце концов большинство людей верят, что массовые галлюцинации не только возможны, но что они действительно случаются. Именно те консервативные исследователи евангелического толка, которые утверждают, что массовые галлюцинации невозможны, отвергают сообщения о явлениях Пресвятой Девы Марии сотням или даже тысячам людей одновременно, хотя у нас есть тому современные, документально подтвержденные показания очевидцев.

Иногда те же самые апологеты утверждают, что галлюцинации не могли привести к тому результату, который вызвали явления Иисуса: полному нравственному и личностному перерождению учеников. Однако достаточно минутного размышления, чтобы отклонить этот довод. Чтобы видение оказало свое воздействие – облегчило вину, сняло чувство вины, утешило, вернуло человеку желание жить, или что угодно еще – оно вовсе не обязательно должно быть достоверным. В него нужно просто *верите.* Некоторые из учеников искренне верили в то, что видели Иисуса после его смерти, и пришли к выводу, что он воскрес из мертвых. Это, как мы увидим, изменило все. Действительно ли Иисус был здесь или нет, никак не влияет на тот факт, что ученики *верили:* да, он был здесь.

Наконец некоторые люди, более склонные к научному мышлению, высказывали мнение, что видение Иисуса не могло заставить учеников поверить в его воскресение из мертвых, поскольку иудаизм того времени не имел представления о воскресении отдельного индивидуума до «всеобщего воскресения» в конце времен, когда все люди будут возвращены к жизни. Это тоже

интересный аргумент, но он становится неубедительным для тех, кому кое-что известно о древних верованиях относительно жизни и посмертного существования. По сообщениям Нового Завета, Ирод Антипа верил, будто Иисус в действительности не кто иной, как Иоанн Креститель, который «восстал из мертвых». Так что в подобных верованиях не было ничего невероятного. Более того, в дохристианских еврейских кругах существовало верование, будто император Нерон восстанет из мертвых, чтобы произвести еще большую смуту на земле – как то засвидетельствовано в ряде иудейских текстов, известных под названием «Оракулы Сивиллы».[21] Отнюдь не казалось немыслимым, что тот или иной человек восстает из мертвых (например, Лазарь). Но любой апокалиптически настроенный еврей, вроде ближайшего последователя Иисуса, Петра, или родного брата Иисуса, Иакова, или примкнувшего к апостолам позже Павла, естественным образом рассматривал утверждение, что Иисус вернулся к жизни, в свете своего собственного апокалиптического мировоззрения – мировоззрения, охватывавшего все, что он думал о Боге, человечестве, мире, будущем и посмертном существовании. С этой точки зрения человек, явившийся после смерти живым, был телесно воскрешен самим Богом с тем, чтобы он мог войти в грядущее Царство. Именно так ученики Иисуса истолковывали его воскресение. Более того, именно по этой причине Иисус понимался как «начаток усопших» (см, например, 1 Кор 15:20) – ибо он был первым, кто воскрес из мертвых, а все остальные вскоре должны были воскреснуть следом за ним. В этом смысле слова его воскресение действительно было началом всеобщего воскресения.

В конечном счете вера в воскресение Иисуса «работает» вне зависимости от того, были ли видения учеников достоверными или нет. Если они были достоверными, это означало, что Иисус воскрес из смертных.[22] Если они не были достоверными, их легко объяснить другими причинами. Ученики глубоко скорбели и оплакивали своего горячо любимого наставника, умершего внезапной, неожиданной и насильственной смертью. Они могли испытывать чувство вины из-за того, как они вели себя по отношению к нему, в особенности в напряженные часы непосредственно перед его кончиной. Для таких людей нет ничего необычного во «встрече» с потерянным близким впоследствии. По сути, такие люди более чем кто бы то ни было склонны иметь подобные встречи. На мой взгляд, историки в любом случае не могут это «доказать».

Следствие веры

Даже несмотря на то что историки не могут доказать или опровергнуть подлинность видений Иисуса, несомненно то, что некоторые из последователей Иисуса пришли к вере в его воскресение из мертвых. Это явилось поворотным пунктом в христологии. *Христология*, как я уже говорил ранее – это термин, который буквально означает *понимание Христа, или на&ор представлений о Христе.* Мой основной довод в этой главе – а, по сути, и в книге в целом – заключается в том, что вера в воскресение изменила всю христологическую перспективу. До того как последователи Иисуса пришли к вере в воскресение, они считали его великим пророком, апокалиптическим проповедником и, возможно, даже избранным царем в грядущем царстве Бога. А поскольку они были его искренними приверженцами, они должны были столь же искренне придерживаться его учения. Подобно ему, они считали, что в нынешнем веке властвовали силы зла, но что Бог скоро вмешается, чтобы все исправить. В ближайшем будущем Бог должен послать на землю космического судью, Сына человеческого, чтобы ниспровергнуть те порочные силы, которые делали жизнь в этом мире полной страданий, и установить на ней благое Царство, утопическое место, где восторжествует добро и Бог будет править миром через своего Мессию. Ученики воссядут на тронах в качестве правителей будущего Царства, а Иисус воссядет выше их всех, как Мессия Божий.

Однако он был всего лишь человеком. Великим учителем, да. Харизматическим проповедником, да. И даже сыном Давидовым, который будет править в грядущем Царстве, да. Но всего лишь человеком. Рожденным, как все прочие люди, по природе ничем не отличающимся от остальных, только наделенным большей мудростью, духовностью, проницательностью, праведностью и более угодным Богу. Однако ни в коем случае не Богом – во всяком случае, не Богом в том значении, в каком это слово понималось в глубокой древности.

Все изменилось с появлением веры в воскресение. Когда ученики пришли к убеждению, что Иисус воскрес из мертвых, они не рассматривали это как простое оживление трупа, какое можно найти повсюду в иудейской и христианской традициях. Так, в Еврейской Библии говорится, что пророк Илия воскресил отрока из мертвых (3 Цар 17:17–24). Однако этот отрок продолжил свою жизнь на земле и затем умер. Позже ходили истории о том, как Иисус воскресил из мертвых дочь Иаира (Мк 5:21–43). Однако девочка не вознеслась на небо, чтобы обрести бессмертие: она выросла, состарилась и умерла. Иисус, по слухам, воскресил из мертвых своего друга Лазаря (Ин 11:1-44). И он тоже, в конце концов, умер. Все эти случаи относятся к оживлению трупа, когда умерший человек возвращается к жизни, чтобы потом снова умереть. Их можно назвать античными эквивалентами клинической смерти.

Но это совсем не то, во что верили ученики, когда речь шла об Иисусе. Причина очевидна. Они верили, что Иисус вернулся от смерти к жизни – но он больше не жил среди них на земле, как один из них. Его нигде нельзя было найти. Он не возобновил свои поучения на холмах Галилеи. Он не возвратился в Капернаум, чтобы продолжить возвещать там о грядущем Сыне человеческом. Он не вступал в новые жаркие споры с фарисеями. Иисуса – в самом явном и ощутимом смысле слова – больше не было. И, тем не менее, он вернулся от смерти к жизни. Так где же он?

Это ключевой вопрос. Ученики, которые знали и то, что Иисус был воскрешен, и то, что его среди них больше нет, заключили, что он был вознесен на небеса. Когда Иисус вернулся к жизни, его тело не просто было оживлено. Сам Бог взял Иисуса к себе, в свое Небесное царство, чтобы он воссел рядом с Ним. Бог вознес его до неслыханно высокого положения и власти. Ожидание, что Иисус станет царем в будущем Царстве, человеческим Мессией, было лишь

преддверием того, что уготовил ему Бог. Бог сотворил нечто, выходящее за пределы любых человеческих помыслов или воображения. Бог вознес Иисуса в небесные сферы и одарил его такими милостями, какими прежде никогда, по мнению учеников, не наделял простого смертного. Иисус больше не принадлежал к земной сфере. Он теперь был рядом с Богом на небесах.

Вот почему ученики рассказывали истории о явлениях Иисуса именно в том виде, в каком мы их знаем. Иисус не вернулся в свое земное тело. Он получил тело небесное. Когда он в самых ранних традициях являлся ученикам, он являлся им с небес. И его небесное тело было способно на такие вещи, какие ни одно земное тело сделать не могло. В Евангелии от Матфея, когда женщины на третий день отправились к гробнице, камень еще не был отвален. Он отвалился, когда они появились. Но гробница оказалась пустой. Это означало, что тело Иисуса покинуло могилу, пройдя через твердый камень. Позже, когда он явился ученикам, он проходил сквозь закрытые двери. Иисус обладал небесным телом, а не просто земным.

Позвольте мне вернуться к замечанию, которое я уже сделал выше: даже в евангелиях Иисус, судя по всему, имел небесное тело еще при жизни – например, оно могло ходить по воде или излучать сияние в присутствии нескольких его учеников. Но важно помнить, что эти евангелия были написаны десятилетия спустя верующими в Иисуса, которые уже «знали» о том, что Иисус был вознесен на небо. По мере того как рассказчики год за годом, десятилетие за десятилетием, передавали истории о земном пути Иисуса, они не отделяли Иисуса, каким он стал после своей смерти – то есть вознесенного на небеса, – от того, каким он был во время своей земной жизни. И таким образом их вера в вознесенного Иисуса повлияла на то, как именно они рассказывали истории о нем. Они вспоминали истории о чудесах, которые он творил, будучи божественным мужем – исцелял больных, изгонял злых духов, ходил по воде, умножал хлебы, воскрешал мертвых. Почему Иисус мог делать все эти вещи? Они были приписаны ему более поздними последователями, которые «знали», что он был не простым смертным, потому что сам Бог вознес его на небеса. Как небесное существо Иисус являлся – в некотором смысле слова – божественным. Рассказчики передавали истории о нем, полностью веря в то, что он был уникальным, божественным существом, и это влияло на то, как именно они рассказывали эти истории.

Но прежде чем рассказчики принялись за работу, передавая слова и деяния этого божественного мужа, самые ранние христиане – вскоре после того, как они имели видения Иисуса и уверовали, что он был воскрешен из мертвых, – полагали, что он был вознесен на небеса. Его явления им были явлениями с небес. Именно там он обитает сейчас и будет обитать вечно рядом с Богом Всемогущим.

В более поздней традиции это верование подверглось важной модификации. Сегодня большинство христиан полагают, что Иисус умер, что он воскрес на третий день, что он явился ученикам, и лишь после этого отправился на небеса во время «вознесения». Оказывается, что вознесение упомянуто лишь в одной из книг Нового Завета, книге Деяния апостолов.[23] Автор книги Деяния – назовем его Лукой – привнес одно нововведение в свой рассказ об Иисусе. Если помните, Лука особенно стремился показать, что воскресшее тело Иисуса было реальным, настоящим телом. Оно имело плоть и кости. Его можно было ощупать. Оно могло питаться печеной рыбой. Лука подчеркивает это обстоятельство потому, что другие христиане утверждали, будто Иисус – по крайней мере в своей воскресшей форме, – был духом, а не телом. Для Луки же он был именно телом. Чтобы еще больше подчеркнуть это обстоятельство, Лука приводит историю о вознесении – историю, возможно, придуманную им самим. Как мы уже видели, согласно книге Деяния, Иисус провел с учениками сорок дней, показав им себя живым «со многими доказательствами» (Деян 1:3). И по истечении этих сорока дней он физически

вознесся на небеса – на глазах у своих учеников. Этот рассказ призван особо подчеркнуть реальную, телесную природу Иисуса после его воскресения.

Но это расходится со взглядами, встречающимся в других местах евангелий, где ничего не говорится о физическом воскресении реального, с плотью и костями, способного питаться рыбой, тела. Самая ранняя традиция отличается от той, что приводится в книге Деяния. Воскресение Иисуса было не просто оживлением тела, которое затем было вознесено на небо. Само по себе воскресение представлялось вознесением в Небесное царство. Слова «Бог воскресил Иисуса из мертвых» означали, что Бог вознес Иисуса из земного царства жизни и смерти в небесную сферу.

Согласно этому более раннему пониманию, Иисус явился ученикам, спустившись на короткое время с небес. Именно таковым было, безусловно, понимание самого первого из наших свидетелей, Павла, который говорил о своем собственном видении Иисуса в тех же самых выражениях, что и о видениях другим двумя или тремя годами раньше – Кифе, Иакову, Двенадцати и так далее. В этих видениях не было ничего принципиально отличного. Все они были явлениями с небес.

Если первые христиане, верившие в воскресение Иисуса, понимали его в том смысле, что Иисус был вознесен на небо, что заставило их впоследствии изменить свое мнение об Иисусе? Чем было отмечено зарождение христологии? Что привело его последователей к убеждению, что Иисус был Богом?

Это тема следующей главы, пока же несколько коротких предварительных соображений. Последователи Иисуса во время его земной жизни полагали, что он станет царем в грядущем Царстве, Мессией. Теперь же, уверовав в то, что он был вознесен в Небесное царство, они пришли к выводу, что оказались правы. Иисус действительно был будущим царем. Но он придет с небес, чтобы царствовать. Как мы уже видели, в некоторых традициях Еврейской Библии, связанных с еврейским царем, этот царь – даже вполне земной потомок Давида – считался, в некотором смысле слова, Богом. Теперь же Иисус был вознесен на небеса и стал небесным Мессией, которому еще предстоит прийти за землю. Следовательно, в еще более реальном смысле слова он был Богом – разумеется, не Богом Всемогущим, но небесным существом, сверхъестественным, божественным царем, который будет править народами.

Еще до смерти Иисуса ученики верили, что в будущем он воссядет на троне. Но если Бог взял его на небеса, он уже восседает на троне – по правую руку от Бога. Ученики считали его своим учителем и «господином» на земле; теперь же он действительно стал их Господом. Они вспоминали слова Писания, где говорится: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс 109/110:1). Бог взял к себе Иисуса, усадил его по правую руку, вознес до положения силы и власти, сделал его Господом всего, который будет править всем мирозданием. Как соправитель Бога, восседающий рядом с ним на троне, Иисус в этом смысле слова также был Богом.

Царь Израиля, кроме того, был известен как «Сын Божий». Иисус определенно им был – как благодаря своему положению будущего царя, так и тому, что Бог вознес его в свое Небесное царство. Бог осыпал Иисуса своими милостями и сделал его Сыном Божьим в уникальном смысле слова – намного выше того титула, которым обладали потомки Давида. Бог принял Иисуса в качестве своего Сына, единственного в своем роде. Точно так же, как императоры считались одновременно «сыновьями Бога» (поскольку их приемные отцы носили титул «Бог») и «богами», Иисус, как Сын Божий, был и в этом смысле слова Богом.

Далее, Иисус должен был прийти с небес, чтобы править. В своем собственном учении он провозглашал, что Сын человеческий должен явиться в качестве космического судьи над землей. Но теперь стало очевидно, что сам Иисус должен прийти, чтобы установить свое правление.

Ученики очень скоро – вероятно с самого начала, – пришли к выводу, что Иисус и был грядущим Сыном человеческим. Поэтому позже, рассказывая истории о нем, они заставляли его высказываться о себе как о Сыне человеческом до такой степени, что это стало одним из его излюбленных титулов для него в евангелиях. Как мы уже видели, Сын Человеческий иногда понимался как божественная фигура. Таким образом и в этом смысле Иисус тоже был Богом.

Следует отметить, что все четыре возвышенные роли – Иисус как Мессия, Господь, Сын Божий и Сын человеческий – подразумевают в том или ином смысле слова, что Иисус – Бог. Но в этот ранний период Иисус еще никоим образом не воспринимался как Бог Отец. Он не Бог Всемогущий, хотя и был вознесен до небес и был в различных смыслах слова Богом. Как я уже показал и собираюсь показать на многочисленных примерах в следующей главе, всякий раз, когда кто-то утверждает, что Иисус – Бог, важно спросить: в *каком именно смысле* Бог? Должно было пройти еще много времени, прежде чем Иисус стал Богом в самом полном и всеобъемлющем смысле этого слова, вторым лицом Троицы, извечно равным Богу и единосущным Отцу.

Глава 6

Зарождение христологии: Христос, вознесенный на небо

Когда, еще в средней шкоде, я стад серьезно относиться к своей христианской вере, это довольно сильно повлияло на мою светскую жизнь – не сразу, но со временем. Мой первый серьезный роман был с девушкой по имени Линн, за которой я начал ухаживать, будучи студентом-второкурсником, за год до того, как я «возродился в вере». Линн была чудесным человеком – умная, привлекательная, забавная, любящая. Кроме того, она была еврейкой. Я не уверен, что был знаком с кем-то из евреев до нее, но не припомню, чтобы наши религиозные взгляды оказывали сколько-нибудь значительное влияние на наши отношения – если оказывали вообще. Я служил алтарником в одном из приходов Епископальной церкви, а она каждую субботу посещала синагогу – или, по крайней мере, я так предполагал. Не помню, была ли ее семья религиозной в традиционном смысле слова – имея

в виду посещение богослужений или даже соблюдение еврейских праздников. На мой взгляд, они были скорее секулярными евреями. Откровенно говоря, в то время, когда речь шла о подружке, у меня на уме были другие вещи, а не альтернативные религиозные практики.

Линн была одной из трех дочерей, живших с матерью-одиночкой. Они были для меня все равно что семьей – где-то между сердцевиной и верхними слоями среднего класса, разделявшими те же ценности и взгляды на жизнь, что и я. Линн и я испытывали чрезвычайно сильное притяжение друг к другу и, как следствие, проводили много времени вместе, а наши отношения во время моей учебы на втором курсе становились все серьезнее. Но затем грянула катастрофа. (Сказать по чести, я тогда слабо представлял себе, что такая катастрофа возможна.) Маме Линн предложили лучшую работу в Топике, штат Канзас, и они намеревались переехать туда из Лоренса. Ее мама и я всегда отлично ладили друг с другом, но тут она осталась непреклонной: несмотря на то что эти города находились примерно в сорока километрах друг от друга, переезд должен был положить конец нашим «прогулкам вместе» (как мы тогда это называли). Нам предстояло встретить других людей и жить каждому своей жизнью. Так мы и поступили. Сердце мое было разбито, но жизнь продолжалась.

Вскоре после этого я «возродился в вере». Линн и я продолжали общаться по телефону, а время от времени даже виделись друг с другом. Я очень живо помню тот разговор, который состоялся между нами вскоре после того, как я «принял Христа». Я пытался убедить ее, чтобы она тоже попросила Иисуса войти в ее сердце. Она, понятно, пришла в замешательство, в немалой степени потому, что я сам не имел представления, о чем говорил. В самом конце долгой беседы, в течение которой я пытался объяснить ей это на уровне любителя, она спросила: «Но если в моей жизни уже есть Бог, зачем мне нужен Иисус?». Я не знал, что ответить. Ее вопрос поставил меня в тупик. Определенно карьера богослова была для меня не самым лучшим выбором.

Вопрос Линн не поставил бы в тупик самых ранних христиан. Напротив, первые последователи Иисуса имели четкое представление о том, кем был Иисус и почему он был так значим. Одного взгляда на исторические свидетельства достаточно, чтобы показать: они не только постоянно говорили о нем, но и находили с течением времени все более возвышенные определения для него, все более возвеличивали его роль. В конце концов они пришли к убеждению, что он был Богом, спустившимся на землю.

Но что именно говорили о нем первые христиане сразу после того, как он был воскрешен из мертвых? В этой главе я рассмотрю самые ранние христологические системы – то есть взгляды на Христа, – которых придерживались его первые последователи.

Верования первых христиан

Для целей данной дискуссии я использую термин *христианин* в его простейшем значении – человек, который после жизни Иисуса пришел к убеждению, что он был Христом Божьим и твердо решил принять принесенное им спасение и следовать за ним. Я не думаю, что этот термин приложим к последователям Иисуса до его смерти, но, используемый подобным образом, он может быть отнесен к тем из них, кто уверовал в его воскресение из мертвых и считал его особым избранником Божьим, который должен был принести спасение.

Первыми, кто пришел к этому убеждению, были собственные ученики Иисуса – или по крайней мере часть из них – а также, возможно, другие люди из числа его галилейских последователей, включая Марию Магдалину и еще нескольких женщин. Как оказалось, очень трудно установить, во что именно верили эти люди, как только они приняли идею, что Иисус восстал из мертвых, – в немалой степени потому, что от них до нас не дошло никаких сочинений, а точнее, вообще никаких сочинений, относящихся к первым двум десятилетиям христианского движения.

Старейшие из христианских источников, дошедших до нас

Самый ранний христианский автор, текстами которого мы располагаем, – апостол Павел. Первое из сохранившихся посланий Павла (вероятно, Первое послание к Фессалоникийцам) написано скорее всего в 49 или 50 году, то есть спустя полных двадцать лет после распятия Иисуса. Вначале Павел не принадлежал к кругу апостолов и не только не поддерживал их движение, но, напротив, преследовал их. Когда, спустя два или три года после смерти Иисуса – скажем, в 32 или 33 году н. э. – Павел впервые услышал о евреях, почитавших Иисуса (распятого человека!) как Мессию, он яростно отвергал их взгляды и устроил на них гонения. Однако затем, в результате одного из поворотных пунктов в религиозной истории человечества – пожалуй, самого значительного из известных нам обращений, – Павел из жестокого гонителя христиан превратился в одного из их самых стойких и убежденных сторонников. В итоге Павел стал ведущим оратором, миссионером и богословом во вновь зародившемся христианском движении. Впоследствии он утверждал, будто это произошло потому, что спустя долгое время после смерти Иисуса он увидел его живым и пришел к заключению, что Бог воскресил его из мертвых.

Павел верил, что он был лично призван Богом вести миссионерскую деятельность среди неевреев, убеждая этих «язычников» в том, что их собственные боги были мертвы, бездушны и бесполезны, но что Бог Иисуса был тем, кто сотворил этот мир и вошел в историю ради его искупления. Только вера в Мессию могла оправдать человека перед Богом, ибо Мессия умер за грехи остальных, а Бог, желая показать, что его смерть действительно принесла искупление, воскресил его из мертвых. Безусловно, величайшим вкладом Павла в богословие его времени было его твердо отстаиваемое убеждение, что спасение во Христе относится ко всем людям, все равно, иудеям или язычникам, на одном и том же основании: вере в смерть и воскресение Иисуса. Принадлежность к еврейству не имела к этому никакого отношения. Разумеется, евреи оставались «избранным народом», а иудейское Писание было откровением от Бога. Но язычнику не нужно было становиться иудеем с тем, чтобы получить спасение через смерть и воскресение Мессии. Безусловно, для Павла спасение было «от иудеев», ибо Иисус, помимо всего прочего, был еврейским Мессией. Но как только это спасение пришло в мир, оно в равной степени принесло благо всем, а не только евреям. Именно такого рода спасение было запланировано извечно Богом для всех народов.

В качестве христианского миссионера Павел путешествовал из одного городского центра в

другой, проповедуя свое благовестие и основывая церкви в различных частях Средиземноморья – в особенности в Малой Азии (современная Турция), Македонии и Ахайе (современная Греция). Как только христианская община была основана и твердо стояла на ногах, он отправлялся в другой город, чтобы основать общину и там, после чего двигался дальше. Когда Павел слышал из той или другой общины новости о возникших там проблемах, он писал местным христианам, чтобы дать им дальнейшие наставления, во что им следует верить и как им следует себя вести. Послания Павла, включенные в Новый Завет, дают нам некоторые примеры подобной корреспонденции. Как я уже указывал, Первое послание к Фессалоникийцам было, вероятно, написано первым. Остальные письма были написаны в течение последующего десятилетия, то есть в 50-е годы н. э. Из тринадцати посланий в Новом Завете, подписанных именем Павла, по мнению критически настроенных исследователей, Павел в действительности написал только семь – Послания к Римлянам, Первое и Второе послания к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, Первое послание Фессалоникийцам и к Филимону (все прочие были написаны поздними последователями Павла в других обстоятельствах). Эти послания называются *бесспорными посланиями Павла*, так как почти никто не оспаривает авторство апостола.[1] Данные сочинения – самые ранние, принадлежащие перу одного из первых христиан.

Послания Павла чрезвычайно ценны для выяснения того, что апостол думал и что происходило в христианских церквах в его дни. Но что если мы хотим узнать не только то, что происходило в основанных Павлом церквах, скажем в 55 году н. э., то есть спустя двадцать пять лет после смерти Иисуса, или как община Матфея понимала Иисуса примерно в 85 году н. э., спустя пятьдесят пять лет после его смерти? Что, если мы хотим узнать, во что верили самые ранние христиане, скажем, в 31 или 32 году, спустя год или два после распятия?

Это определенно представляет собой крупную проблему, поскольку, как я уже говорил, до нас от этого времени не дошло никаких сочинений. И единственная книга Нового Завета, которая предположительно сообщает о том, что происходило на раннем этапе христианской истории – книга Деяния апостолов – была написана около 80–85 годов, то есть опять же на пятьдесят или пятьдесят пять лет позже того периода, который нас больше всего интересует. Более того, автор книги Деяния, которого мы по-прежнему будем называть Лукой, поступал так, как поступали все историки его времени: он излагал свой рассказ в свете собственных верований, взглядов и интерпретаций, и все это, вместе взятое, повлияло на подачу им материала – значительную часть которого он, без сомнения, заимствовал у христианских рассказчиков, существовавших задолго до него – вследствие чего рассказы о первых годах веры подверглись изменению и приукрашиванию.

Учитывая положение дел с источниками, как мы можем выявить самые ранние формы христианских верований, до появления первых из дошедших до нас писаний? Оказывается, такой способ есть. И он связан с пассажами того рода, о котором я уже упоминал раньше: долитературными традициями.

Долитературные традиции: выявляя источники, стоящие за источниками

Самый первый докторский семинар, который я посещал, будучи выпускником, назывался «Символы веры и гимны в Новом Завете». Профессора звали Пол Мейер. Он был эрудированным и высокообразованным специалистом по Новому Завету, уважаемым всеми ведущими специалистами своего времени за удивительную тщательность, с которой он занимался экзегетическими исследованиями и, как следствие, за необычайно глубокое проникновение в контекст Нового Завета.

Идея, лежавшая в основе курса, заключалась в том, что ряд пассажей в Новом Завете – в особенности в некоторых посланиях, а также в книге Деяния – представляют собой остатки гораздо более древних традиций, относящихся к первым десятилетиям христианского движения. На занятиях мы называли эти долитературные традиции *гимнами* и *символами веры* (напомню, что слово *до литературный* означает, что данные традиции были сформулированы и передавались в устной форме до того, как они были записаны авторами, чьи сочинения до нас дошли). Исследователи уже давно предположили, что некоторые из этих традиций исполнялись во время самых ранних христианских богослужений (гимны) или же представляли собой вероисповедные формулы (символы веры), произносимые в литургической обстановке – например, во время крещения или еженедельной службы.

Ценность выделения таких долитературных традиций заключается в том, что они дают нам доступ к тому, во что христиане верили и как они прославляли Бога и Христа *до* того, как были написаны самые ранние сочинения, дошедшие до нас. Некоторые из этих долитературных традиций, вполне вероятно, могут относиться к периоду через десять лет или даже раньше после того, как последователи Иисуса уверовали в то, что он был воскрешен из мертвых.

В Новом Завете не так просто обнаружить места, где сохранились долитературные традиции, но, как правило, есть несколько указаний. Не каждый символ веры (или гимн, или поэма) обладают всеми этими чертами, но наиболее четко выделяемые традиции имеют большинство из них. Во-первых, такие традиции склонны представлять собой самодостаточные единицы – то есть вы можете извлечь их из литературного контекста, в котором они находятся теперь, и, тем не менее, они сами по себе будут звучать осмысленно. Эти традиции часто тщательно структурированы в литературном отношении, например представляют собой поэтические строфы, или же отдельные строки в них могут соотноситься по смыслу с другими. Иными словами, эти традиции могут быть сильно стилизованы. Далее, в них часто обнаруживаются слова и фразы, которые автор, в чье сочинение они включены, не предпочитает или не использует вовсе (тем самым доказывая, что их, вероятно, написал не он). Что еще удивительнее, такие долитературные традиции нередко выражают богословские взгляды, которые более или менее отличаются от тех, что можно найти в остальных сочинениях данного автора. Вы сами можете видеть, как эти черты наводят на мысль, что традиция не берет свое начало в сочинениях этого автора: ее стиль, слова и идеи отличны от тех, которые встречаются в других его произведениях. Более того, в некоторых случаях эта самодостаточная единица, идентифицированная как таковая, не очень хорошо вписывается в свой нынешний литературный контекст – возникает впечатление, что ее сюда «пересадили». И часто, если вынуть эту единицу из контекста и затем прочитать контекст без нее, то данный фрагмент сочинения не только осмыслен, но и ход мысли остается идеальным, как если бы в нем ничего не было пропущено.

В главе 4 мы рассмотрели один из таких фрагментов долитературной традиции: 1 Кор 15:3–5. Эти стихи, как мы уже видели, отвечают нескольким из приведенных мной выше критериев: они образуют тщательно структурированный символ веры из двух частей, каждая часть состоит из четырех строк, которые соотносятся по смыслу друг с другом (между первой и второй частью), и они содержат определенные ключевые слова, которые не встречаются в остальных Павловых посланиях. Павел почти наверняка цитирует более раннюю вероисповедную формулу.

Есть и другие подобные долитературные традиции как в посланиях Павла, так и в книге Деяния апостолов. Поразительно, что ряд из них выражают христологические взгляды, не соответствующие взглядам самого Павла или автора книги Деяния. По мнению широкого круга библеистов, эти точки зрения весьма древние.[2] По сути, они могут представлять собой изначальные взгляды самых ранних христиан, взгляды, восходящие к тому времени, когда последователи Иисуса уверовали, что он был воскрешен из мертвых. Эти конкретные

долитературные традиции едины в своей точке зрения: в них говорится, что Христос по воскресении был вознесен на небеса и стал Сыном Божьим на этой стадии своего существования. На их взгляд, Иисус не был изначально Сыном Божьим, посланным с небес на землю; он был человеком, в конце своей земной жизни вознесенным, чтобы стать Сыном Божьим, и именно там и тогда он сделался божественным существом.

Вознесение Иисуса

Мы обнаруживаем этот взгляд на Христа, бесспорно являвшийся фрагментом древнейших символов веры, во всех посланиях Павла, а также в некоторых речах в Деяниях апостолов.

Рим 1:3-4

Отрывок Рим 1:3–4, по-видимому, содержит вероисповедную формулу, возникшую еще до Павла, помещенную в начале самого длинного и, пожалуй, самого важного послания апостола Павла. Как я уже говорил, обычно послания Павла адресованы церквам, основанным им самим, с тем, чтобы помочь им разобраться с различными проблемами, возникшими в его отсутствие. Единственное исключение – Послание к Римлянам. В этой корреспонденции Павел прямо указывает на то, что он не только не был основателем данной христианской общины, но и никогда прежде не посещал Рим. Однако он планирует сделать это сейчас. Павел хочет распространить христианскую миссию еще дальше на запад – вплоть до Испании, которая для большинства людей того времени, живших в Средиземноморском регионе, была «краем земли». Павел был человеком амбициозным. Он верил, что сам Бог призвал его распространять Благую весть по всем странам, и, следовательно, его долг – отправиться так далеко, как только было возможно с точки зрения человека его эпохи и культуры, то есть в Испанию.

Однако Павел нуждался в поддержке своей миссии, а церковь в Риме была одним из очевидных мест, где он мог ее получить. Это была крупная церковь, расположенная в столице империи, которая могла служить воротами на запад. Мы не знаем, кто и когда основал церковь в Риме. Более поздняя традиция утверждала, будто она была основана ближайшим учеником Иисуса Петром, который предположительно стал здесь первым епископом (и, следовательно, первым «папой»). Но это представляется маловероятным. Павел дает нам первое сохранившееся свидетельство того, что церковь в Риме вообще существовала, и он передает приветствия большому количеству людей, которых он знает, но ни разу не упоминает Петра. Трудно представить себе подобное, если Петр действительно находился там, а тем более, если он был главой местной церкви.

Павел пишет Послание к Римлянам с тем, чтобы заручиться поддержкой жителей столицы империи своей миссии. Причина, по которой ему пришлось написать такое длинное письмо, чтобы достичь своей цели, становится ясной из самого текста письма. Христиане в Риме не имеют полных и точных сведений, в чем заключается сущность миссии Павла, и более того, по-видимому, слышали некоторые обескураживающие мнения касательно его взглядов. Чтобы исправить положение, Павел и пишет к ним послание. Его задача – объяснить как можно полнее и яснее, что именно он проповедует в качестве своего благовестия. Вот почему это послание столь ценно для нас сегодня. Оно не просто обращается к той или иной проблеме, возникшей в основанных Павлом церквах. Оно призвано служить выражением основополагающих элементов евангельской вести Павла, в его попытке исключить любое непонимание среди христиан, которые относились к его взглядам с некоторым недоверием.

В подобной ситуации всегда очень важно начать продолжительный разговор в правильном ключе. И потому вступление к Посланию к Римлянам апостола Павла выглядит так:

> Павел, раб Христа Иисуса, призванный апостол, избранный для Евангелия Божия, которое Он прежде обещал чрез Своих пророков в Святых Писаниях: о Сыне Своем, родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном Сыном Божиим в силе, по духу святости, в воскресении из мёртвых, об Иисусе Христе, Господе нашем (Рим 1:1–3).

Как и во всех своих посланиях, в этом письме Павел сначала называет себя по имени и говорит несколько слов о том, кто он, – раб и апостол Христа, призванный проповедовать Евангелие. Возможно, Павел высказывается в таком духе потому, что у него имелись оппоненты, обвинявшие его в том, что он – лжепророк, эгоцентричный и стремящийся к власти за счет

других. Но в действительности он только служит Христу и глубоко предан делу распространения евангельской проповеди. Это благовестие, как он утверждает, есть исполнение обетований, данных в иудейских Писаниях. Как станет ясно из остальной части Послания к Римлянам, это ключевое утверждение именно потому, что оппоненты Павла обвиняли его в проповеди анти-иудейского Евангелия. Павел действительно настаивал на том, что язычники могут оправдаться перед Богом, не становясь иудеями. Но разве это не умаляет привилегии иудеев как избранного народа Божьего и не лишает благовестия его еврейских корней? Только не для Павла. Его Евангелие – это именно то благовестие, которое проповедовали иудейские пророки в своих Писаниях. И затем Павел разъясняет, что представляет собой его весть. Именно здесь, в стихах 3 и 4 вступления к посланию, содержится вероисповедная формула, в которой исследователи уже давно распознали долитературный символ веры, цитируемый Павлом.

В отличие от остальной части Послания к Римлянам, эти два стиха четко структурированы и хорошо сбалансированы, представляя собой две отдельные единицы или части мысли, в которых три утверждения в первой части соотносятся с тремя утверждениями во второй, – по аналогии с тем, что мы уже наблюдали в случае с символом веры в Первом послании к Коринфянам. Непосредственно перед вероисповедной формулой Павел говорит, что речь пойдет о Сыне Божьем, а сразу же после нее упоминает «Господа Иисуса Христа». Если расположить стихи между этими двумя утверждениями в виде поэтических строк, они выглядят следующим образом:

А1 родившемся
А2 от семени Давидова
А3 по плоти,
Б1 поставленном
Б2 Сыном Божиим в силе,
БЗ по духу святости, в воскресении из мёртвых

Первое утверждение в той части, которую я обозначил буквой *А*, соотносится с первым утверждением в части Б: Иисус родился (от семени Давидова) и Иисус был поставлен (Сыном Божьим). То же и в случае со вторым утверждением: от семени Давидова (= человеческий Мессия) и Сын Божий в силе (= вознесенный на небо божественный Сын). И с третьим: по плоти и по духу святости. Это последнее утверждение в части Б длиннее, чем соответствующее ему утверждение в части *А*, ибо «плоть» включает в себя как мир, в котором Иисус существовал, так и способ, которым он вошел в него: он существовал в плотской, земной сфере, поскольку был рожден как человек. Все это передается выражением «по плоти». Чтобы сделать контраст полным, автору символа веры – кем бы он ни был – снова понадобилось указать на противоположную сферу и противоположный способ, которым Иисус вошел в нее: это сфера «духа святости», и он вошел в нее после воскресения из мертвых. Таким образом, стих *А3* говорит о том, как он появился на свет в этом мире, где он был Мессией, а БЗ – о его возвращении к жизни в духовном мире, где он стал могущественным Сыном Божьим. Единственное выражение, которое, по-видимому, не требуется для того, чтобы соотнести две части, это – «в силе», и среди исследователей широко бытует убеждение, что эти слова добавил к символу веры сам Павел.[3]

Из этой вероисповедной формулы видно, что Иисус – не просто человеческий Мессия и не просто Сын Бога Всемогущего. Он и то и другое одновременно, в двух фазах: сначала он Мессия из рода Давидова, предсказанный в Писаниях, а затем – вознесенный на небо божественный Сын.

То, что Павел здесь цитирует символ веры, существовавший до него, стало ясно

исследователям довольно давно. Во-первых, как мы уже видели, этот отрывок имеет четкую структуру, без единого лишнего слова, что совершенно не похоже на то, как обычно пишется проза, а также на другие утверждения, которые Павел делает в данном контексте. Более того, хотя этот пассаж очень короткий, он содержит несколько слов и идей, которые нигде больше у Павла не встречаются. Так, ни в одном из своих семи бесспорных посланий Павел не использует фразу «от семени Давидова»; по сути, он нигде больше не упоминает, что Иисус был потомком Давида (что было, конечно, необходимым требованием для земного Мессии). Нигде больше он не использует выражение «дух святости» (применительно к Святому Духу). И нигде больше он не говорит о том, что Иисус стал Сыном Божьим в воскресении из мертвых. В двух коротких стихах содержится довольно много терминов и идей, отличающихся от Павловых. Это можно лучше всего объяснить, если он цитирует более раннюю традицию.

Более того, эта ранняя традиция придерживается иной точки зрения на Христа, чем та, которую развивает Павел в своих сохранившихся посланиях. Здесь, в отличие от посланий Павла, подчеркивается земное мессианство Иисуса как потомка царя Давида. Что еще поразительнее – и на чем я чуть позже остановлюсь подробнее – особо выделяется также мысль, что Иисус был поставлен Сыном Божьим в момент воскресения. Кроме того, интересно отметить – с целью показать, что Павел цитирует здесь уже существовавший до него символ веры – что если изъять эти стихи из контекста, ход мысли по-прежнему остается безупречным, словно в нем нет никаких пропусков (тем самым показывая, что данный фрагмент представляет собой вставку): «Павел, раб Христа Иисуса, призванный апостол, избранный для Евангелия Божия, которое Он прежде обещал чрез Своих пророков в Святых Писаниях: о Сыне Своем… Иисусе Христе, Господе нашем».

Итак, Павел, судя по всему, цитирует здесь более раннюю традицию. Но насколько она ранняя, и почему Павел цитирует ее? Эта традиция, вероятно, представляет собой одну из старейших вероисповедных формул, сохранившихся в христианских писаниях. Несколько черт в этом символе веры свидетельствуют о его древности. Первая из них – это акцент на земном мессианстве Иисуса как потомка Давида, точка зрения, которая нигде больше не упоминается в посланиях Павла, нашего самого раннего христианского автора. Как мы уже видели в главе 3, есть веские основания полагать, что эта точка зрения на Иисуса уже циркулировала среди его сторонников во время его земной жизни. Иисус был тем, кто должен был прийти, чтобы исполнить мессианские пророчества Писания. Самые первые последователи Иисуса продолжали думать о нем в том же духе даже после его смерти. Для них его воскресение подтвердило, что даже невзирая на то, что Иисус не одержал победу над своими политическими противниками (как это ожидалось от

Мессии), Бог удостоил его особой милости, подняв из мертвых. То есть он действительно был Мессией. Этот взгляд подчеркивается в первой части символа веры как одна из двух важнейших вещей, которые о нем следовало сказать.

Вторая ключевая особенность этого символа веры – утверждение, что Иисус был вознесен в момент своего воскресения. Поразительно то, что, как говорит Павел, это произошло «по духу святости». Эта фраза не только не встречается больше нигде у Павла, но она представляет собой то, что специалисты называют *семитизмом.* В семитских языках, таких, как иврит или арамейский (язык Иисуса и его учеников), сочетание существительного с прилагательным строится иначе, чем в других языках, например в английском. В этих языках подобная конструкция передается сочетанием двух существительных, иногда связанных предлогом, который служит показателем родительного падежа. Например, если вы хотите сказать на одном из семитских языков «праведный путь», то скажете «путь праведности», а вместо «Святой Дух» – «Дух святости». Данный символ веры содержит явный семитизм, что делает весьма

правдоподобным предположение, что он был изначально сформулирован в среде последователей Иисуса в Палестине, говоривших на арамейском языке. А это означает, что он представляет собой очень древнюю традицию, восходящую к самым первым годам в Палестине после того, как последователи Иисуса впервые уверовали, что он был воскрешен из мертвых.

В этой связи особенно поразительно то, что эта древняя традиция воспринимала Иисуса как Сына Божьего. Как я уже неоднократно подчеркивал, если кто-то говорит, что Иисус – Бог или Сын Божий, или божественное существо, важно спросить – «в каком смысле?» Здесь точка зрения предельно ясна: Иисус был «поставлен» (или «объявлен») Сыном Божьим, когда он был воскрешен из мертвых. Я отметил, что Павел, по всей вероятности, сам добавил к символу веры фразу «в силе» – то есть теперь Иисус был создан как Сын Божий «в силе» во время воскресения. Возможно, Павел захотел добавить эту фразу потому, что, в соответствии с его собственным богословием, Иисус был Сыном Божьим и до воскресения, но после него он был вознесен до еще более высокого положения (как мы увидим подробнее в следующей главе). Однако для первоначального составителя этого символа веры дело обстояло иначе. Для него Иисус в течение его земной жизни был Мессией из дома Давидова, но во время воскресения он был поставлен гораздо выше. Воскресение было вознесением Иисуса до божественного статуса.

Я задавался вопросом, зачем Павлу понадобилось цитировать этот краткий символ веры в самом начале своего Послания к Римлянам. Важно помнить, что Павел пишет своим адресатам, дабы исключить любое непонимание в отношении самого себя и своего благовестия, изложив свои взгляды перед римлянами, которые, возможно, имели на их счет определенные подозрения. Если такое толкование верно, то у Павла есть основания процитировать этот символ веры – который мог быть очень древним и широко известным в христианских кругах по всему Средиземноморью.

Не исключено, что эта вероисповедная формула могла уже давно быть принята как выражение стандартного христианского взгляда на то, кем был Иисус: земным Мессией, произошедшим от Давида, и небесным Сыном Божьим, вознесенным в момент своего воскресения. Следовательно, Павел решил процитировать этот символ веры именно потому, что он пользовался широкой известностью и воплощал в себе с идеальной точностью ту общую веру, которую Павел разделял с христианами Рима. Как выясняется, точка зрения самого Павла была несколько иной и более усложненной, но как добрый христианин он, безусловно, мог подписаться под основным содержанием этого символа веры, который подтверждал, что в момент воскресения с Иисусом произошло нечто важное. Он был возвышен до положения власти и величия, сделавшись не просто земным Мессией, но небесным Сыном Божьим.

Эта весть должна была вызвать особый отклик у христиан Рима. Важно помнить, что римский император, который также проживал в столице, почитался многими людьми по всей империи как «сын Бога» – то есть как сын обожествленного Цезаря, своего предшественника. Как мы уже видели, только два человека в империи назывались именно сыновьями Бога – одним из них был император, а другим – Иисус. Данный символ веры показывает, почему Иисус заслуживал столь высокого титула: Бог сделал его своим Сыном в момент воскресения. Именно он, а не император, получил божественный статус и удостоился высочайшей почести – воссесть рядом с Богом.

Речи в книге Деяния апостолов

Некоторые пассажи в книге Деяния апостолов содержат, по-видимому, древние, долитературные элементы, причем христологические взгляды в них очень напоминают те, с которыми мы уже встречались в Рим 1:3–4. Теперь, когда мы уже знаем, как выявляются

подобные элементы, я не стану анализировать их столь же подробно.

Деян 13:32-33

В главе 1 я уже указывал, что речи в книге Деяния апостолов были написаны самим автором, «Лукой», но что он включил в них более ранние традиции, как, например, стих 13:29, где предполагается, что Иисус был погребен членами еврейского Синедриона (а не одним только Иосифом из Аримафеи). Одна из самых примечательных долитературных традиций, в которой Павел объясняет значение воскресения Иисуса из мертвых, содержится в той же самой главе 13, несколькими стихами ниже: «И мы вам благовествуем обещание, которое дано было отцам, что Бог его исполнил для нас, их детей, воскресив Иисуса, как и написано в псалме втором: «Ты – Сын Мой, Я сегодня родил Тебя»» (Деян 13:32–33).

Я не уверен, есть ли во всем Новом Завете другое столь же поразительное заявление. Позвольте мне для начала подчеркнуть, что, с точки зрения самого Луки, Иисус стал Сыном Божьим не во время воскресения. Мы знаем об этом из других мест в его двухчастном труде, включая утверждение (которое я проанализирую ниже в этой главе), что еще до рождения Иисуса во время Благовещения его матери Марии было сказано, что она зачнет от Святого Духа, и «потому» ребенок, рожденный от нее, будет назван «Сыном Божиим». Сам Лука верил, что Иисус был Сыном Божьим еще с рождения – или, вернее, с момента зачатия. Но это явно не то, о чем говорит долитературная традиция в Деян 13:32–33. Павел, от чьего имени идет речь, говорит, что Бог дал обетование предкам евреев и теперь это обетование исполнилось для их потомков через воскресение Иисуса из мертвых. Затем, чтобы прояснить смысл своих слов, он цитирует Пс 2:7: «Ты – Сын Мой, Я сегодня родил Тебя». Если помните, в Еврейской Библии этот стих изначально трактовался как ссылка на день коронации царя, когда его помазывали елеем, что должно было показать особое расположение к нему Бога. «Павел» в данной речи воспринимает этот стих не как указание на то, что уже случилось в прошлом с царем как с сыном Бога, но как пророчество о том, что должно случиться с истинным царем, Иисусом, когда он станет Сыном Божьим. Исполнение этого псалма, заявляет Павел, имело место «сегодня». Когда именно «сегодня»? В день воскресения Иисуса. Именно тогда Бог объявляет, что «родил» Иисуса как своего Сына.

В этой предшествовавшей Луке традиции Иисус был создан как Сын Божий в момент воскресения. Эту точку зрения Лука заимствовал из предания, и она очень близко соотносится с той, которую мы уже встречали в тексте Рим 1:3–4. Похоже, именно она представляет собой древнейшее выражение христианской веры: Бог вознес Иисуса до положения своего Сына, воскресив его из мертвых.

Деян 2:36

Мы находим аналогичную точку зрения, выраженную в одной из ранних речей в книге Деяния апостолов. На данном этапе следует отметить, что одна из причин, по которой мы знаем, что речи своих главных персонажей написал именно Лука – то, что все эти речи очень похожи друг на друга: Петр, необразованный, неграмотный крестьянин из низших слоев общества, говоривший на арамейском языке, произносит речь, которая звучит почти так же, как речь утонченного, высокообразованного, грамотного, говорившего на греческом языке Павла. Почему же два столь разных человека выражаются почти одинаково? Потому, что ни одна из их речей им не принадлежит: за них говорит сам Лука. И, чтобы составить свои речи, он использует более старые материалы, включая в них долитературные традиции.

В Деян 2, в день Пятидесятницы, когда свершилось великое чудо и Петр объясняет его

значение собравшейся толпе, он говорит о смерти и воскресении Иисуса, подчеркивая, что «этого Иисуса воскресил Бог, чему все мы свидетели». Затем он продолжает, говоря, что вознесение Иисуса явилось исполнением написанного в Псалмах. Но на сей раз он цитирует не Пс 2:7, а Пс 109/110:1 – еще один стих, который мы рассмотрели выше как относящийся к божественному характеру царя Израиля: «Ибо Давид не восшел на небеса, но он сам говорит: «Сказал Господь Господу Моему: сядь по правую сторону Мою, доколе Я не положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»». Здесь Господь Бог обращается к своему помазаннику, который также назван «Господом». Петр в своей речи указывает на то, что слова Бога обращены к Иисусу, которого Он сделал Господом – и покорителем всех своих врагов – воскресив его из мертвых.

Затем он высказывается еще яснее о воскресении Иисуса: «Итак, твердо знай весь дом Израилев, что и Господом и Христом сделал Его Бог, Того Иисуса, Которого вы распяли» (Деян 2:36). Самые первые последователи Иисуса верили, что Бог вознес его до положения величия и власти. Этот стих – лишь одно тому подтверждение. Здесь, из долитературной традиции, мы узнаем, что именно воскресив Иисуса из мертвых, Бог сделал его Господом и Мессией. Во время земной жизни Иисуса его сторонники видели в нем будущего Мессию, который станет править как царь в грядущем царстве Бога, принесенном на землю Сыном человеческим – как тому учил их сам Иисус. Но когда они пришли к убеждению, что он был воскрешен из мертвых, как на то ясно указывает текст Деян 2:36, они заключили, что тем самым он уже был сделан Мессией. Он уже правил на небесах как царь, возвышенный до положения наравне с Богом. Как тот, кто восседает рядом с Богом на престоле в Небесном царстве, Иисус уже есть Христос.

Более того, он – Господь. Во время земной жизни Иисуса ученики называли его «господин» – что представляло собой обычное обращение раба к хозяину, наемного работника к нанимателю или ученика к наставнику. Оказывается, в греческом языке понятие *господин* в каждом из этих различных значений передавалось тем же словом, что и понятие *Господе* применительно к Богу как «Господину всего». Точно так же, как термин *Христос* обрел новое значение после того, как последователи Иисуса уверовали в его воскресение из мертвых, то же относится и к термину *господин.* Иисус был уже не просто их учителем и наставником. Он в действительности правил как Господь всей земли, поскольку был возвышен до этого нового положения самим Богом. И это произошло именно в момент воскресения. Человек Иисус стал Господом Христом.

Деян 5:31

Аналогичная точка зрения изложена еще в одной речи из книги Деяния апостолов, которая, опять же, отражает очень древний взгляд на Христа как на того, кто был вознесен до божественного статуса в момент воскресения. В Деян 5 еврейские власти арестовывают Петра и других апостолов как возмутителей спокойствия за их проповедь в Иерусалиме. Но ангел чудесным образом помогает им бежать, к досаде властей, которые призывают их для дальнейшего допроса. Первосвященник запрещает им впредь учить от имени Иисуса, но Петр и апостолы отвечают, что «повиноваться должно Богу больше, чем людям» – имея в виду, что они намерены продолжить свою проповедь. Апостолы указывают на то, что еврейские власти несут ответственность за гибель Иисуса, но что «Бог отцов наших воздвиг Иисуса… Его Бог вознес десницей Своей, как Начальника и Спасителя» (Деян 5:30–31).

Здесь опять же в одной из ранних традиций, мы обнаруживаем, что воскресение Иисуса связывается с тем, что Бог «вознес» его «десницей Своей». Другими словами, Бог возвысил его до своего собственного статуса и дал ему выдающееся положение «Начальника и Спасителя»

всей земли.

Лука и ранние традиции

Можно задаться вопросом, почему автор этих речей, «Лука», захотел использовать долитературные традиции, так расходившиеся с его собственным пониманием Иисуса. Как я уже отмечал, нигде больше Лука не изображает воскресение как тот самый момент, когда Иисус был возвышен до положения Сына Божьего. Тем не менее именно на это указывают стихи, обнаруживаемые в речах из Деяний. У кого-то может возникнуть искушение заявить, что эти взгляды встречаются в речах потому, что данные речи верно воспроизводят то, что в том или ином случае говорили апостолы. Но, как подчеркивалось выше, от древних историков мы знаем, что обычной практикой любого автора было сочинять речи своих главных персонажей самому, и сходство речей в Деяниях наводит на мысль, что все они были написаны одним и тем же автором – Лукой.

В действительности есть хорошее объяснение, почему Лука захотел использовать в своих речах долитературные традиции: потому что они так удачно вобрали в себя его основной акцент в обращении к «неверующим»: Бог решительно и радикально перевернул то, что люди сделали с Иисусом, тем самым доказывая, что он придерживался прямо противоположного взгляда на то, кем был Иисус. Люди надругались над Иисусом и убили его; Бог же обратил эту казнь во славу, воскресив его из мертвых. Люди насмехались над Иисусом, считая его нижайшим из низких; Бог же вознес его и усадил по правую руку от себя, превратив в прославленную божественную личность.

Эти долитературные традиции предоставили Луке тот самый материал, в котором он нуждался, чтобы доказать свою мысль. Поэтому он использовал их повсюду в речах, чтобы подчеркнуть свою весть с особой силой: Бог Всемогущий перевернул то, что сделали грешные люди, и Иисус, вместо того, чтобы стать лжепророком или лжемессией, был явлен как владыка всего сущего. Бог сделал его своим собственным Сыном, Царем-Мессией, Господом.

Оценивая ранние взгляды на Христа

До сих пор я не давал определения этой очень ранней форме христологических верований, в которой Бог воскресил Иисуса из мертвых не для того, чтобы продлить его жизнь здесь, на земле, но чтобы вознести его в качестве своего собственного Сына в Небесное царство, где он смог воссесть по правую руку от Отца, правя совместно с самим Господом Богом Всемогущим. Традиционно в богословских дискуссиях такое понимание Христа называлось *низкой христологией*, поскольку оно исходит из того, что Иисус изначально был человеческим существом, во всем подобным другим людям. Возможно, он превосходил остальных в праведности; возможно, он в большей степени, чем все прочие, заслужил особую милость Бога. Но он с самого начала был человеком и ничем больше. Обратите внимание, что в обсуждаемой выше долитературной традиции нет упоминаний о рождении Иисуса от девственницы и, уж конечно, ни слова не говорится о том, что он был божественным еще при жизни. Он – человеческое существо, возможно, Мессия. Но затем, в ключевой момент своего существования, он возвышен из низкой доли, которую делил с нами, простыми смертными, на земле, чтобы быть посаженным по правую руку от Бога, получив славу, могущество, и власть. Ниже я приведу возражение против использования термина «низкая» христология – но пока достаточно отметить, что в том, что некоторые богословы называли ее так, есть свой смысл. Здесь Иисус начинает свой путь «снизу», на земле, с нами.

Иногда эта точка зрения именуется также *адопционистской* христологией, поскольку Иисус не рассматривается в ней как божественное существо «по природе». Иными словами, он не существовал до того, как появился на свет; он не был божеством, спустившимся на землю; он не был «единосущен» Богу. Напротив, он – обычный человек, которого Бог усыновил и вознес до божественного статуса. То есть он не был Богом сам по себе, но лишь благодаря тому, что Господь и Создатель всего мира избрал его, чтобы возвысить до высочайшего положения, хотя начинал он как простой смертный.

Проблема с этой адопционистской терминологией – как и с термином «низкая христология» – заключается в том, что она говорит об этом взгляде на Христа в несколько снисходительном тоне, как если бы такое понимание само по себе было недостаточно (Иисус был изначально «только» человеком; он «всего лишь» приемный сын Бога). Правда, точка зрения, согласно которой Иисус изначально был человеком, но впоследствии вознесен до божественного статуса, была превзойдена другой – той, которую я намерен разобрать в следующей главе. Эта другая точка зрения гласит, что Иисус был божественным существом до того, как пришел в этот мир. Иногда ее называют *высокой христологией*, поскольку, согласно ей, Иисус изначально существовал «наверху», в Небесном царстве, рядом с Богом. В соответствии с этим взглядом Христос не был приемным сыном Бога – он всегда был Сыном Божьим по самой своей природе, а не благодаря тому, что сделал с ним Бог, чтобы превратить его в нечто иное, чем он был с самого начала.

Вместе с тем, хотя более поздние богословы стали считать «низкую» или «адопционистскую» христологию недостаточной, нельзя не заметить, насколько поразительной была эта точка зрения для ее первых сторонников. Для них Иисус вовсе не был «всего лишь» приемным сыном Бога. Такой акцент совершенно ошибочен. Они верили, что Иисус был вознесен до высочайшего статуса, какой только можно было себе вообразить – до *невероятно* высокого статуса. Это было самой фантастической вещью, какую кто-либо вообще мог сказать о Христе – что он получил место рядом с Богом Всемогущим, Творцом всего, которому предстояло судить все народы. Иисус был единственным в своем роде Сыном Божьим. Такое

понимание Христа отнюдь не принижало и не умаляло его – оно было поистине удивительной, захватывающей точкой зрения.

По этой причине я предпочитаю говорить о таком понимании не как о «низкой» или даже «адопционистской» христологии, но как о *христологии возвышения.* В ней человек Иисус осыпан божественными милостями превыше самых смелых грез, получил от Бога невероятные почести, возвышен до божественного статуса и посажен по правую руку от Бога. В том, что такое понимание Христа не следует рассматривать как «низкое» или недостаточное, меня отчасти убедило новое исследование, посвященное тому, что означало быть приемным сыном в Римской империи – то есть, бесспорно, в том самом контексте, в котором эти взгляды впервые сформировались. Сегодня мы склонны думать, что приемный ребенок – не «настоящий» ребенок своего родителя, и, к сожалению, в некоторых кругах принято считать, что вследствие этого ребенок не принадлежит приемному родителю «по-настоящему». С точки зрения многих из нас, такой подход не может принести пользу, оказать помощь или внушить любовь, но, тем не менее, некоторые люди его придерживаются. То же самое относится и к рассуждениям о Боге и его Сыне. Если Иисус – «всего лишь» приемный сын, тогда он не «по-настоящему» Сын Божий, просто ему случайно был предоставлен более высокий статус, чем остальным из нас.

Исследование усыновления в римском обществе показывает, что такой взгляд не только весьма проблематичен, но и, по всей вероятности, ошибочен. Заслуживающая внимания книга, написанная специалистом по Новому Завету Майклом Леппардом, посвящена как раз этому вопросу: показать, что значило быть приемным сыном в то время и в том месте.[4] Пеппард убедительно доказывает, что исследователи (и другие читатели) заблуждались, когда думали, что приемный сын имел более низкий социальный статус по сравнению с родным (то есть, действительно рожденным от своего отца или матери). На самом деле верно как раз обратное. В семьях римской элиты реальное значение имел именно приемный сын, а не сыновья, рожденные от брачного союза своих родителей. Вот лишь один очевидный тому пример. Юлий Цезарь имел сына от Клеопатры по имени Цезарион. Кроме того, у него был приемный сын, племянник, с которым мы уже встречались и которого он усыновил по завещанию. И кто же из них оказался важнее? Цезарион так и остался лишь примечаниям на полях истории; вы, вероятно, никогда о нем не слышали. А Октавиан? Как приемный сын Цезаря, он унаследовал всю его собственность, статус и власть. Вам он лучше известен как Цезарь Август – первый император Римской империи. И случилось это потому, что Юлий Цезарь его усыновил.

В действительности в римском мире нередки были случаи, когда приемный сын достигал более высокого и значительного положения, чем сын родной, родившийся в данной семье. Родной сын был тем, кем он был, в большей или меньшей степени благодаря случаю; его личные добродетели и достоинства не имели ничего общего с тем фактом, что он появился на свет от брака своих родителей. В то же время приемный сын – а усыновление обычно совершалось, когда он уже был взрослым, – был усыновлен именно благодаря своим достоинствам и выдающемуся потенциалу. Он достигал величия именно потому, что демонстрировал способности к величию, а не из-за случайности рождения. Это хорошо видно из панегирика, адресованного императору Траяну одним из его подданных, знаменитым писателем Плинием Младшим, который заявлял: «Ты уже и раньше заслужил быть усыновленным, но мы не знали бы, скольким тебе обязано государство, если бы ты был усыновлен раньше этого».[5]

Вот почему так часто приемные сыновья были уже взрослыми, когда становились законными наследниками какого-нибудь могущественного властителя или аристократа. А что означало – стать законным наследником? Это означало унаследовать все состояние, имущество, статус, подчиненных и клиентов своего приемного отца – другими словами, всю его власть и престиж. По словам историка Рима Кристиане Кунст, «приемный сын обменивал свой собственный

[статус] на статус своего приемного отца».[6]

Когда первые христиане утверждали, что Иисус стал Сыном Божьим в момент воскресения, они говорили о нем нечто весьма примечательное. Он был поставлен наследником всего, что принадлежало Богу. Он обменял свой собственный статус на статус, принадлежавший Создателю и Владыке всех вещей. Он получил всю власть и привилегии Бога. Он мог победить смерть. Он мог прощать грехи. Он мог стать будущим судьей всей земли. Он мог править от имени Бога. Таким образом, он был во всех отношениях Богом.

Эти различные аспекты его возвышенного состояния тесно связаны с различными почетными титулами, которыми христиане наделяли вознесенного Иисуса. Он был Сыном Божьим. Это ни в коем случае не означало, что он был «всего лишь» приемным сыном Бога. Напротив, такое определение влекло за собой самые фантастические утверждения относительно Иисуса, какие только эти люди могли себе вообразить: как Сын Божий он был наследником всего, что принадлежало Богу. Кроме того, он был Сыном человеческим, тем самым, которому Бог поручил стать будущим судьей всего мира. Он был небесным Мессией, правившим – здесь и сейчас – царством своего Отца, Царя Царей. И, в качестве небесного правителя, он был также Господом, владыкой и повелителем всей земли.

Можно понять, почему кто-то захотел назвать такую христологию низкой, но в ней, безусловно, нет ничего «низменного». Это христология возвышения, которая утверждает поразительные факты, касающиеся учителя из сельской Галилеи: что он был вознесен и посажен по правую руку от Бога, воскресившего его из мертвых.

Важно также подчеркнуть, что как раз в то время когда христиане стали говорить подобные вещи об Иисусе, культ императора получал все более широкое распространение по всему римскому миру. Император почитался как сын Бога (поскольку он был усыновлен предыдущим императором, обожествленным после смерти); Иисус же был Сыном Божьим. Император был могущественным правителем, Иисус – Правителем, самым могущественным из всех. Император был господином и владыкой; Иисус – Господином и Владыкой всего. Этот крестьянин из низших слоев галилейского общества, оказавшийся не в ладах с законом и за то распятый, был в действительности величайшим существом во вселенной. Согласно христианской точке зрения, император не был ему достойным соперником, поскольку приемным отцом Иисуса был не просто предыдущий император, но сам Господь Бог Всемогущий.

Именно из-за своего высочайшего статуса Иисус считался достойным поклонения. Если ранние христиане придерживались столь возвышенных взглядов на Иисуса как на Сына Божьего, вознесенного на небеса сразу же после его воскресения, то, вероятно, уже на этой ранней стадии они начали оказывать ему знаки почитания, до сих пор предназначенные только для самого Бога. В своих двух важных книгах исследователь Нового Завета Ларри Хуртадо попытался разрешить дилемму, каким образом Иисус мог почитаться как божественное существо на раннем этапе истории христианской религии – фактически с самого начала – если сами христиане считали себя монотеистами, а не дитеистами (то есть почитавшими двух богов одновременно).[7] Хуртадо полагает, что верно было и то, и другое: христиане придерживались убеждения, что существовал лишь один Бог, но в то же время почитали Иисуса наравне с Богом. Как такое было возможно? Хуртадо полагает, что в христианстве развилось *Финитарное богослужение* — в котором Иисус почитался как

Господь, наравне с Богом, но при этом не приносилась в жертву идея существования только одного Бога. С его точки зрения, христиане считали, что поскольку Бог вознес Иисуса до божественного статуса, то Он не только дозволял, но даже требовал оказывать Иисусу божественные почести. Хуртадо рассматривает это как уникальное явление в истории древних религий – почитание двух божественных существ в рамках богословия, которое утверждает

существование лишь одного. В последующих главах мы увидим, как богословы в конце концов сумели разрешить проблему, каким образом Иисус мог почитаться как Бог, не принося при этом в жертву устои монотеизма. Пока же достаточно подчеркнуть, что именно так и случилось. Христиане настаивали на том, что они верили в единого Бога, и тем не менее почитали Иисуса как божество и поклонялись своему «Господу Иисусу» наравне с Богом.

Движение вспять в христианстве

Мнение о том, что самые первые христиане считали, будто Иисус стал Сыном Божьим в момент воскресения, отнюдь не революционное среди исследователей Нового Завета. Одним из самых крупных специалистов в этой области во второй половине XX века был Рэймонд Браун, католический священник, который большую часть своей карьеры обучал студентов (протестантской) Объединенной теологической семинарии в Нью-Йорк Сити. Браун написал целый ряд книг, как глубоких и сложных по содержанию – для своих коллег, так и доступных и познавательных, обращенных к широкому читателю. Среди его наиболее значительных достижений – разработка схемы развития раннехристианских взглядов на Иисуса. Браун соглашался с точкой зрения, которую я здесь изложил: самые первые христиане считали, что Бог возвысил Иисуса до божественного статуса в момент воскресения (это показывает, среди всего прочего, что такой взгляд на раннее христианство не «скептический» или «секулярный», но что его придерживаются и верующие исследователи). По мнению Брауна, следы этого христологического развития можно выявить во всех евангелиях.[8] Самая ранняя христология из всех может быть обнаружена в традициях, доминирующих у Павла и в книге Деяния апостолов, однако эта точка зрения не представлена ни в одном из евангелий. Вместо этого, как мы увидим более подробно, самое раннее из всех евангелий, от Марка, предполагает, что Иисус стал Сыном Божьим в момент крещения. Следующие по порядку евангелия, от Матфея и от Луки, указывают, что Иисус был Сыном Божьим от рождения, а самое позднее евангелие, от Иоанна, представляет Иисуса как предвечного Сына Божьего, существовавшего еще до сотворения мира. Браун полагает, что эта хронологическая последовательность могла в действительности соответствовать тому порядку, в котором христиане формировали свои взгляды. Первоначально считалось, что Иисус был возвышен только в момент воскресения, но по мере того как его последователи продолжали размышлять над этим вопросом, они пришли к мнению, что он, должно быть, был Сыном Божьим во все время своего общественного служения, а значит, стал им в самом его начале, то есть в момент крещения. По мере того как христиане заходили в своих рассуждениях еще дальше, они пришли к убеждению, что Иисус был Сыном Божьим в течение всей своей жизни, то есть родился от девственницы и был (в буквальном смысле слова) Сыном Божьим с рождения. И наконец, они пришли к заключению, что он был Сыном Божьим еще до своего прихода в этот мир, а значит, был божеством, существовавшим предвечно.

Проблема с этой хронологической последовательностью евангелий заключается в том, что она не отражает действительную хронологию развития раннехристианских взглядов на Иисуса. Иными словами, несмотря на то что именно такое развитие эти взгляды получили в Евангелиях (от самого раннего до самого позднего), некоторые христиане утверждали, что Иисус существовал предвечно («поздний» взгляд) еще *до* того, как Павел начал писать свои послания в 50-х годах н. э. – то есть задолго до того, как было написано наше самое раннее евангелие.[9] Реальность такова – и Браун вряд ли с этим не согласился бы – что взгляды на Христа отнюдь не развивались по прямой линии в одно и то же время во всех частях христианского мира. Христиане из разных церквей и регионов придерживались различных взглядов на Иисуса почти с самого начала. Я утверждаю, что существовали две радикально противоположные христологические точки зрения: первая рассматривала Иисуса как существо «снизу», которому предстояло быть «возвышенным» (точка зрения, которую я исследую в этой главе), а вторая – как существо изначально «сверху», которое спустилось на землю из Небесного царства (ее я рассмотрю в следующей главе). Но даже среди этих двух радикально отличающихся друг от друга типов христологических представлений существовали вариации.

Иисус как Сын Божий с момента крещения

Браун, похоже, прав, что в определенное время и в определенных местах некоторые христиане после изначального верования, что Бог возвысил Иисуса в момент воскресения, пришли к мысли, что это возвышение имело место до его общественного служения. Вот почему он мог творить такие поразительные вещи, как исцеление больных, изгнание демонов и воскрешение мертвых; вот почему он мог прощать грехи как представитель Бога на земле; вот почему он мог время от времени показывать себя во славе – он уже стал приемным Сыном Бога с самого начала своей проповеди, с момента его крещения Иоанн Креститель.

Крещение у Марка

Похоже, именно такой взгляд представлен в Евангелии от Марка, в котором нет ни слова о предсуществовании Иисуса или о его рождении от девственницы. Если бы его автор верил в то или другое, то без сомнения упомянул бы об этом; в конце концов эти взгляды весьма важны. Но Евангелие начинается с описания служения Иоанна Крестителя и указывает, что подобно многим другим евреям, Иисус также принял крещение от него. Но когда Иисус вышел из воды, «увидел Он разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, нисходящего на Него. И голос раздался с небес: Ты Сын Мой Возлюбленный, на Тебе Мое благоволение» (Мк 1:9-11).

Этот голос, по-видимому, вовсе не констатирует существующий изначально факт, но делает торжественное заявление. Для автора Евангелия от Марка именно в этот момент Иисус становится Сыном Божьим.[10] Сразу же после этого Иисус начинает свое блистательное служение, не только возвещая скорое пришествие Царства Божьего, но также исцеляя больных и тем самым показывая, что он сильнее всех демонических сил в этом мире – и, следовательно, он не простой смертный, – и даже воскрешая мертвых. Он – Господь жизни, уже во время своей проповеди. Он демонстрирует, что ему дано право прощать грехи, совершенные не против самого себя, но против других людей или против Бога. Его противники заявляют: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» – на что Иисус отвечает, что он, Сын человеческий, имеет власть прощать грехи на земле.

Слава Иисуса видна также из совершаемых им великих чудес – умножения хлебов и рыб для многотысячных толп, усмирения бури, хождения пешком по воде. Примерно в середине Евангелия Иисус открывает свою истинную личность трем ближайшим ученикам, когда он поднимается на гору и преображается в блистающее существо в присутствии Петра, Иакова и Иоанна, а Моисей и Илия являются, чтобы беседовать с ним – символизируя тот факт, что он и есть тот, о ком предсказано в Законе [= Моисей] и у Пророков [= Илия]. Иисус – не простой смертный.

Он – прославленный Сын Божий, который пришел, чтобы осуществить замысел Бога.

Если всегда надо задавать вопрос, «в каком смысле» Иисус божествен, то у Марка он божественный в том смысле, что был усыновлен Богом при крещении, а не позже, в момент воскресения.

Крещение у Луки

Остатки этой точки зрения можно встретить в более позднем Евангелии от Луки. Как мы увидим, Лука придерживается совершенно другого мнения о том, когда Иисус стал Сыном Божьим. Но, как мы уже отметили, иногда он включает традиции, которые предшествуют его собственным и отличаются от них. Так происходит и в сцене крещения Иисуса. Здесь объяснить суть дела немного сложнее. В одной из моих предыдущих книг, «Искаженные слова Иисуса», я

обсуждаю то обстоятельство, что у нас нет оригинала ни Марка, ни Луки, ни Павла, ни любого другого раннехристианского автора, чьи сочинения составили Новый Завет. Все, что у нас есть, это поздние копии – в большинстве случаев копии, сделанные несколько веков спустя. Эти копии отличаются друг от друга, чаще всего незначительно, но иногда весьма существенно. Один из пассажей, подвергшихся значительному изменению со стороны поздних переписчиков, относится к истории крещения Иисуса у Луки.

Исследователи долго спорили по вопросу, что же в действительности говорил голос при крещении Иисуса в Евангелии от Луки. Дело в том, что, по свидетельству большинства рукописей, голос сказал то же самое, что и у Марка: «Ты Сын Мой возлюбленный, на Тебе Мое благоволение». Но в некоторых из наших старых текстуальных свидетельств голос вместо этого цитирует Пс 2:7: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Есть веские основания думать, что именно такими были первоначальные слова Луки в этом пассаже (Лк 3:22).[11] Это очень сильное утверждение: именно в момент крещения Бог «родил» его как своего Сына. Причина, по которой поздние переписчики пожелали изменить данный стих, очевидна: когда спустя века они копировали текст Луки, точка зрения, что Иисус стал Сыном Божьим при крещении, уже считалась не просто недостаточной, но еретической. Для этих поздних переписчиков Иисус был Сыном Божьим, существовавшим предвечно, а не тем, кто был усыновлен в момент крещения.

Сам Лука – кем бы он ни был – не считает Иисуса предвечным Сыном Божьим. Как оказывается, он также не думает, что Иисус был усыновлен Богом при крещении. Тогда почему же он заставляет голос произнести именно эти слова? Вспомним, что Лука охотно пользуется долитературными традициями, о которых он слышал, даже если они не совпадают с его собственным мнением. Так, в речь из книги Деяния апостолов он мог включить традицию, утверждающую, что Иисус стал Сыном Божьим в момент воскресения (13:33); в Евангелие – другую традицию, согласно которой Иисус был усыновлен Богом при крещении (3:22), к которой он добавляет еще и третью, по которой он был Сыном Божьим от рождения (1:35). Возможно, Лука просто хочет подчеркнуть, что Иисус был Сыном Божьим на всех значительных стадиях своего существования: при рождении, крещении и воскресении.

Иисус как Сын Божий с рождения

В окончательной форме Евангелия от Луки, по-видимому, впервые предполагается, что Иисус стал Сыном Божьим в момент рождения – или, точнее, в момент своего зачатия. В главе 1 мы уже видели, что в языческом мире существовали различные представления о том, каким образом простой смертный мог сделаться божеством. Некоторые люди обожествлялись в момент смерти, когда они возносились в небесные сферы, чтобы жить рядом с богами (например, Ромул). Это можно сравнить с христианскими традициями, согласно которым Иисус был вознесен и посажен по правую руку Бога в момент воскресения. В других языческих преданиях божественный муж был рожден таковым после того, как сластолюбивый Зевс имел интимную связь с какой-нибудь прекрасной женщиной, которой он не мог противиться. Потомок от такой связи считался в буквальном смысле слова сыном Зевса [например, Геракл (римский Геркулес)]. Разумеется, в христианских традициях ничего подобного не случается. Бог христиан отличался от волокиты Зевса, исполненного похоти и постоянно изобретавшего множество способов, чтобы ее утолить. Для христиан Бог был трансцендентным, далеким, тем, кто «наверху», – вовсе не тем, кто способен заниматься любовью с прекрасными девушками. В то же время нечто, *отдаленно напоминающее* эти языческие мифы, похоже, стоит за повествованием о рождении, встречающимся в Евангелии от Луки.

Рождение Иисуса у Луки

В этом Евангелии Иисус был рожден от Марии, у которой никогда не было сношений с мужчиной. У нее также никогда не было сношений с божеством, однако именно Бог, а не человек сделал ее беременной. В знаменитой истории «Благовещения» ангел Гавриил является Марии, которая обручена, но еще не прошла через брачный обряд и не имела никаких физических контактов со своим нареченным женихом, Иосифом. Гавриил говорит ей, что она обрела особую милость у Бога, зачнет и родит сына. Мария застигнута врасплох – «как же будет это, раз Я мужа не знаю?». Ангел поясняет ей в самых наглядных выражениях: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; потому и рождаемое Святое названо будет Сыном Божиим». Я говорю «наглядных» потому, что у читателя нет никаких оснований полагать, будто ангел выражается метафорически. Дух Святой в самом материальном смысле слова «найдет» на Марию, и «потому» – очень важное слово здесь – дитя, которого она носит под сердцем, будет названо Сыном Божьим. Будет *названо* потому, что этот ребенок в действительности *будет* Сыном Божьим. Именно от Бога, а не от Иосифа, Мария сделалась беременной, поэтому ее будущий сын – отпрыск Бога. Здесь Иисус становится Сыном Божьим не в момент своего воскресения или крещения, но уже в момент зачатия.

Рождение Иисуса у Матфея

Интересно отметить, что Евангелие от Матфея также содержит рассказ о рождении Иисуса, в котором его мать – девственница. И из этого рассказа тоже можно сделать вывод, что Иисус – Сын Божий благодаря необычным обстоятельствам своего рождения. Но в случае с Матфеем это действительно будет косвенным выводом: сам евангелист ничего подобного не утверждает. У Матфея нет стихов, аналогичных тому, что говорит Лука в 1:35. Вместо этого, согласно Матфею, его мать была девственницей с тем, чтобы его рождение исполнило предсказанное от Бога много веков назад, когда пророк Исайя писал: «Вот, Дева зачнет во чреве и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:14).

Часто отмечалось, что Исайя в действительности не пророчествовал, что грядущий Мессия будет рожден от девственницы. Если прочитать главу 7 Книги пророка Исайи в ее собственном литературном контексте, то становится ясно, что автор говорит вовсе не о Мессии. Ситуация здесь совершенно другая. Дело происходит в VIII веке до н. э., в смутное время. Исайя говорит с царем иудейским Ахазом, который сильно расстроен, и не без причины. Два царства к северу от Иудеи – Израильское и Сирийское – напали на Иерусалим, чтобы заставить Ахаза присоединиться к их альянсу против набирающей силу новой империи, Ассирии. Он опасается, что эти два северных противника уничтожат его царство. Однако пророк Исайя заверяет царя, что этого не случится. Молодая женщина (не девственница) зачала во чреве, и она родит сына, которого назовут Еммануил, то есть «с нами Бог». То, что Бог действительно «с» жителями Иудеи, становится ясно из следующего: прежде чем этот младенец повзрослеет достаточно, чтобы «разуметь отвергать худое и избирать доброе», два царства, угрожающих Иерусалиму, будут стерты с лица земли, и к Ахазу и его народу снова вернется благоденствие. Именно на это и ссылался Исайя.

Как христианин, живший столетия спустя, Матфей читал Книгу пророка Исайи не в оригинале, на древнееврейском языке, а на своем родном языке, греческом. Когда грекоязычные переводчики, жившие до него, переводили этот пассаж, они передали еврейское слово со значением *молодая женщина (alma)* при помощи греческого слова *(parthenos*), которое действительно могло значить то же самое, но в конечном счете стало толковаться как «молодая женщина, никогда не имевшая сношений с мужчиной». Матфей отнес этот пассаж к

мессианской традиции и, таким образом, указал, что Иисус исполнил его, как он исполнил и другие пророчества Писания, родившись от «Девы». Однако не требуется долгих размышлений, чтобы понять: Матфей пытался найти в Писании «оправдание» унаследованной им традиции, которая изначально имела иной смысл. Подобно традиции у Луки, та, что дошла до Матфея, могла изначально говорить об Иисусе как о единственном в своем роде Сыне Божьем, поскольку он родился от девственницы, а отцом его был сам Бог.

Так ли это или нет, следует подчеркнуть, что эти оригинальные повествования о рождении у Матфея и Луки ни в коем случае не поддерживали точку зрения, которая впоследствии стала ортодоксальным учением в христианстве. Согласно этому более позднему взгляду, Христос был предвечным божественным существом, «принявшим плоть [то есть сделавшимся «человеком»] от Марии Девы». Но не у Матфея и Луки. Если вы внимательно прочтете их рассказы, то увидите, что они не имеют ничего общего с представлением, будто Христос существовал еще до своего зачатия. В этих двух евангелиях Иисус начинает свое существование в момент зачатия. До того он не существовал.

Вне зависимости от того, совпадала ли первоначальная точка зрения Матфея с точкой зрения Луки – что Иисус был зачат девственницей без участия мужчины и потому в буквальном смысле слова был Сыном Божьим, – этот взгляд, наиболее заметный у Луки, представляет собой род христологии возвышения, причем христологии, отодвинутой назад до крайнего предела. Если христология возвышения исходит из того, что человек был вознесен до божественного статуса, то это никак не могло случиться раньше момента его зачатия. Иисус отныне – Сын Божий в течение всей своей земной жизни начиная с… его собственного начала. Можно даже привести довод, что момент возвышения оказался отодвинутым так далеко в прошлое, что мы уже не можем назвать это христологией возвышения, христологией «снизу». Ибо здесь Иисус представлен не как начавший свою жизнь в качестве простого смертного и вознесенный до божественного статуса только благодаря своей величайшей добродетели и глубокому смирению перед волей Божьей.

Он начинает как божество с самого момента своего зачатия.

Иисус как возвышенный Сын Божий

Те из нас, кто посвятил себя глубокому исследованию раннехристианских традиций, очень многое отдали бы за то, чтобы обнаружить евангелие, написанное одним из первых последователей Иисуса спустя год или около того после его воскресения. К сожалению, этого почти наверняка никогда не случится. Ученики Иисуса были неграмотными крестьянами из низших слоев общества, жившими в отдаленных сельских районах Галилеи. Мы не знаем ни одного автора, иудейского или христианского, жившего в то время и в том месте, который был бы способен написать евангелие, даже если бы такая мысль пришла ему (или ей) в голову. Но первым последователям Иисуса такая мысль, вероятно, никогда не приходила в голову. Подобно Иисусу, они ожидали близкого конца этого века, когда Сын человеческий – которого теперь отождествляли с самим Иисусом – скоро спустится с небес, чтобы судить землю и установить благое царство Бога. Эти люди не задумывались о том, чтобы записать события жизни Иисуса для последующих поколений, потому что в самом реальном смысле слова никаких последующих поколений не предвиделось.

Но даже если бы первые апостолы оказались дальновидными и заботились о нуждах последующих поколений (или по крайней мере о потребностях историков XXI века), они все равно были бы не в состоянии написать евангелие. Единственным способом, которым они могли передать историю Иисуса, было устное предание. Поэтому они пересказывали свои истории

друг другу, своим обращенным и обращенным своих обращенных. Так происходило год за годом до тех пор, пока десятилетия спустя в других частях света высокообразованные христиане, говорившие на греческом языке, не записали услышанные ими традиции, создав таким образом евангелия, которые дошли до нас.

Впрочем, историки могут по крайней мере мечтать, и даже если это только пустая мечта, стоит задуматься о том, как могло бы выглядеть евангелие, написанное одним из выживших учеников в 31 году н. э. Если точка зрения, которую я представил в этой главе и в других местах, верна, то это воображаемое евангелие сильно отличалось бы от унаследованных нами – и его точка зрения на Иисуса была бы вовсе не той, что впоследствии стала доминировать среди более поздних богословов, когда христианство стало официальной религией римского мира.

Это несуществующее евангелие было бы наполнено поучениями Иисуса, странствующего от деревни к деревне и провозглашающего, что царство Бога наступит очень скоро, с пришествием Сына человеческого. День Суда приближается и людям нужно к нему подготовиться. По моему предположению, в этом евангелии не говорилось бы много о чудесах, творимых Иисусом. Он бы не проводил целые дни, исцеляя больных, усмиряя бурю, насыщая толпы, изгоняя злых духов и воскрешая мертвых. Все эти истории возникли позже, по мере того как сторонники Иисуса описывали его земную жизнь в свете последующего вознесения. Вместо этого такое евангелие поведало бы нам во всех подробностях, возможно со слов непосредственных свидетелей, о том, что случилось во время последней недели жизни Иисуса, когда он вместе с некоторыми из своих последователей совершил паломничество в Иерусалим и вызвал ярость местных властей своей выходкой в Храме и своей подстрекательской проповедью о грядущем Суде – разрушительном катаклизме, который будет направлен не только против римских угнетателей, но и против высших еврейских властей, первосвященников и их сторонников.

Однако самые яркие страницы этого евангелия пришлись бы на его конец. Иисус отвергнут книжниками и старейшинами народа и передан в руки Понтия Пилата, который нашел его виновным в мятеже против государства. Чтобы положить конец этой глупости, чреватой беспорядками и мятежами, Пилат приказал его распять. Но даже невзирая на то, что Иисус был без всяких церемоний казнен римскими властями, его история на этом не кончилась. Ибо он снова явился своим ученикам – живым. Каким образом это стало возможно? Не потому, что он пережил распятие. Нет, Бог воскресил его, телесно, из мертвых. А почему он по-прежнему не с нами? Потому что Бог не просто вернул его к жизни, но вознес на небеса как своего Сына, чтобы он воссел по правую руку и правил как Мессия Израиля и Господь всей земли до тех пор, пока он не вернется – и очень скоро – в качестве космического судьи над миром.

В этом евангелии Иисус не был бы Сыном Божьим все время своей проповеди, начиная с крещения, как в Евангелии от Марка и в одной из традиций, сохраненных в Евангелии от Луки. Он не был бы Сыном Божьим в течение всей своей жизни, начиная с зачатия от девственницы, на которую снизошел Дух Святой, и потому ее сын должен был стать отпрыском самого Бога, как у Луки и в традициях Матфея. И, наконец, он не был бы предвечным божеством, существовавшим еще до своего прихода в этот мир, что засвидетельствовано у таких авторов, как Павел и Иоанн. Нет, он стал Сыном Божьим, когда Бог совершил над ним свое величайшее чудо, воскресив его из мертвых, сделав его своим приемным Сыном, посадив по правую руку от себя и наделив его своей собственной властью, престижем и статусом.

Глава 7

Иисус как бог на земле: ранние христологии воплощения

Сначала моей карьеры мне довелось работать преподавателем в двух ведущих исследовательских университетах США. В середине 1980-х годов я в течении четырех лет преподавал в университете Ратджерса в Нью-Джерси, а в 1988 году начал читать лекции в университете Северной Каролины в Чапел-Хилл. Круг студентов, которых я учил, был широким во всех отношениях, в том числе и в религиозном: христиане, иудеи, мусульмане, буддисты, язычники, атеисты. Мои студенты-христиане также были очень разными: от твердокаменных фундаменталистов до либеральных протестантов, от православных греков до римских католиков… назовите любую деноминацию. В течение многих лет меня не переставало поражать то, что хотя эти студенты-христиане так различались по происхождению и воспитанию, когда дело доходило до их взглядов на Христа, они проявляли удивительную последовательность. Большинство из них считали Иисуса Богом.

В традиционном богословии, как мы в том убедимся из последующих глав, Христос стал рассматриваться одновременно как «совершенный» Бог и «совершенный» человек. Он не был лишь отчасти Богом и отчасти человеком. Мои студенты склонны воспринимать его в той части, которая касается Бога, но не в той, которая касается его человеческой стороны. Для многих из них Иисус был Богом, ходившим по земле, а раз он был Богом, то не мог быть «по-настоящему» человеком, но лишь принял человеческий облик. В качестве Бога Иисус мог творить решительно все, что ему вздумается. Если бы он захотел, то мог бы заговорить с младенчества на суахили. Почему бы нет? Ведь он же – Бог!

Однако быть человеком означает иметь чисто человеческие слабости, ограничения, желания, страсти и недостатки. Были ли они у Иисуса? Был ли он «совершенным» человеком? Случалось ли ему отнестись к кому-нибудь несправедливо? Отзывался ли он когда-нибудь дурно о ком-либо? Бывал ли он ревнивым или завистливым? Испытывал ли он когда-нибудь страсть к женщине или к мужчине? И если нет, то в каком смысле он был «совершенным» человеком?

Безусловно, я не ожидаю, что мои студенты окажутся продвинутыми богословами – да и лекции мои посвящены отнюдь не богословию. Они – об истории раннего христианства и, в особенности, об историческом подходе к Новому Завету. Но даже в учебной обстановке интересно отметить, что христологические взгляды студентов заимствованы чаще из Евангелия от Иоанна, чем из трех других (и более ранних) евангелий. Именно в Евангелии от Иоанна, и только в нем, Иисус говорит о себе, что «прежде чем Авраам был, Я есмь» (8:58) и «Я и Отец – одно» (10:30). В этом же Евангелии Иисус заявляет: «Кто Меня увидел, увидел Отца» (14:9) – и рассуждает о славе, которую он разделял с Богом Отцом еще до того, как стал человеком (17:5). Это то, во что верит большинство моих студентов. Но по мере того как они продолжают изучение Нового Завета, они убеждаются, что подобные утверждения Иисуса о себе отсутствуют у Матфея, Марка или Луки. Так кто же прав?

Исследователи уже давно пришли к мнению, что взгляд на Христа в Евангелии от Иоанна отражает позднюю стадию развития христологической традиции. Это не то, чему учил сам Иисус, и не то, что можно найти в других евангелиях. У Иоанна Иисус – предвечное божественное существо, равное Богу. Самые первые христиане – например, ученики Иисуса – не разделяли этого верования. И для такого заключения есть очевидные исторические причины. Ранние христиане придерживались различных христологических концепций возвышения, в которых человек Иисус был сделан Сыном Божьим – к примеру, в момент воскресения или при крещении – которые мы уже рассмотрели в предыдущей главе. Иоанн придерживался

совершенно иной христологии. С его точки зрения, Иисус – божественное существо, ставшее человеком. Я назову эту точку зрения *христологией воплощения.*

Христологии возвышения и воплощения

Мы уже отметили, что первые христиане придерживались взглядов, соответствовавших одному из двух привычных для греческого, римского и еврейского мира представлений о том, каким образом человеческое существо может быть также божеством: либо будучи вознесенным в божественные сферы, либо родившись от бога. То, что я в данном случае называю христологией воплощения, связано с третьей моделью божественного мужа, в которой какой-либо бог – или божественное существо – сходит с небес, чтобы на время стать человеком. Само слово *воплощение* (*incarnation)* означает нечто вроде «прийти во плоти» или «сделаться плотью». Таким образом, христология воплощения исходит из того, что Христос был предвечным божественным существом, которое стало человеком прежде, чем вернуться к Богу на небеса. Здесь Иисус понимается не как человек, возвышенный до божественного статуса; напротив, он – небесное существо, снизошедшее до того, чтобы на время сделаться человеком.

Я уже высказывал мнение, что последователи Иисуса не называли его Богом при жизни и что он сам никогда не ссылался на себя как на божественное существо, сошедшее с небес. Если бы дело обстояло иначе, то такие взгляды играли бы весомую роль в наших самых ранних записях его слов – то есть в синоптических евангелиях и их источниках (Марк, Q, M и L). Но вместо этого именно воскресение Иисуса представлено в них как поворотный пункт в осознании того, кем был Иисус – вознесенным на небо человеческим существом. Я считаю, что эти ранние христологии вознесения очень быстро трансформировались в один из вариантов христологии воплощения – по мере того как ранние христиане развивали свои взгляды на Иисуса в первые годы после его смерти. Стимулом для такой трансформации, по-видимому, послужил богословский взгляд, который я уже обсуждал выше. Следует задаться вопросом: чем, по мнению евреев, становился человек, взятый на небо? Как мы уже видели в случае с Моисеем и другими, считалось, что такой человек становился ангелом или же ангелоподобным существом.

В наиболее полном исследовании христологических взглядов, представляющих Иисуса как ангела или ангелоподобное существо, специалист по Новому Завету Чарльз Гисхен дал полезное определение иудейской точки зрения на ангела как на «дух или небесное существо, служащее посредником между человеческой и небесной сферами».[1] С тех пор как Иисус стал считаться вознесенным на небеса, некоторые его последователи очень скоро стали смотреть на него как на своего рода небесного посредника, смиренно покорившегося воле Божьей, пока он пребывал здесь, на земле. Отсюда оставался лишь один небольшой шаг до мысли, что Иисус был таким существом *по своей природе*, а не только благодаря вознесению. Иисус был не просто Сыном Божьим, Господом, Сыном человеческим, грядущим Мессией – он был также тем, кто способствовал осуществлению воли Бога на земле в качестве небесного, ангельского существа. По сути, стали думать, что он был таким существом всегда.

Если Иисус был представителем Бога на земле, то, вполне вероятно, он всегда был таковым. Другими словами, он был архангелом Божьим, известным в Библии как «Ангел Господень» – тем самым, который являлся Агари, Аврааму и Моисею и который в Еврейской Библии иногда даже именуется «Бог». Если Иисус действительно был им, следовательно, он – предвечное божественное существо, спустившееся на землю на более продолжительный период времени при своей жизни; он – полномочный представитель Бога на земле, и сам может быть назван Богом. Христологии вознесения трансформировались в христологии воплощения, как только верующие в Иисуса начали рассматривать его как ангельское существо, осуществлявшее волю Бога здесь,

на земле.[2]

Назвать Иисуса Ангелом Господним означает превознести его до невиданных высот. В Еврейской Библии этот персонаж является народу Божьему в качестве представителя Бога, и сам иногда именуется Богом. Оказывается, как показало недавнее исследование, что в Новом Завете есть явные свидетельства того, что первые последователи Иисуса понимали его именно таким образом. Иисус считался ангелом или ангелоподобным существом, или даже Ангелом Господним – в любом случае сверхъестественным божественным существом, которое существовало еще до рождения и стало человеком для спасения рода человеческого. Таковы, в самых общих чертах, христологические представления нескольких новозаветных авторов о воплощении. Более поздние авторы пошли еще дальше, утверждая, что Иисус был не просто ангелом – или даже архангелом, – но стоял гораздо выше их: он был самим Богом, спустившимся на землю,

Христояогия воплощения у Павла

Я читал, обдумывал, изучал, преподавал и рассматривал в своих трудах послания Павла в течение сорока лет, однако есть один ключевой аспект его богословия, который до недавнего времени я никак не мог постичь. Мне крайне трудно было понять, как именно Павел воспринимал Христа. Некоторые аспекты христологического учения Павла прояснились для меня десятилетия назад – в особенности его учение о том, что только смерть и воскресение Иисуса, а не точное следование заповедям иудейского закона, оправдывают человека перед Богом. Но что Павел думал о Христе?

Одной из причин моего замешательства стало то, что сам Павел крайне неоднозначен в своих высказываниях. Он не излагает собственные взгляды на Христа подробно и систематически. Другая причина заключалась в том, что в некоторых пассажах Павел, по-видимому, поддерживает точку зрения на Христа, которая, как я считал до недавнего времени, не могла возникнуть в период написания Павлом его посланий – самых ранних из всех дошедших до нас христианских писаний. Каким образом Павел мог разделять более «высокую» христологию, чем та, которая представлена в более поздних евангелиях от Матфея, Марка и Луки? Разве христология не развивалась от «низкой» к «высокой» с течением времени? И если это так, разве не должны синоптические евангелия содержать более «высокие» взгляды, чем у Павла в его посланиях? Но это не так! Они «ниже». И в течение довольно долго времени я не мог сообразить, почему.

Теперь я понимаю. Вопрос здесь не в том, чьи взгляды «выше» или «ниже». Синоптики просто придерживаются *других* взглядов на Христа, чем Павел. Они разделяют различные христологии вознесения, а Павел – сторонник христологии воплощения, не в малой степени потому, что Павел понимал Христа как ангела, ставшего человеком.

Христос как ангел у Павла

Многое люди, без сомнения, переживают порой то же самое, что и я: перечитывают одно и то же снова и снова, но смысл не запечатлевается в их сознании. Я читал Послание Павла к Галатам сотни раз как на английском, так и на греческом языке. Однако очевидное следствие того, что он пишет в Гал 4:14, говоря откровенно, просто не доходило до меня несколько месяцев до известного момента. В этом стихе Павел называет Христа ангелом. Причина, по которой я никогда прежде не обращал на это внимание, заключается в том, что само по себе утверждение несколько туманно, и я всегда понимал его иначе. Но благодаря работам других исследователей я теперь вижу свою ошибку.

В контексте этого стиха Павел напоминает галатам, как они впервые приняли его, когда он заболел, находясь среди них, и помогли ему восстановить здоровье. Павел пишет: «И искусительное для вас в плоти моей вы не оттолкнули с презрением и отвращением, но как ангела Божия приняли меня, как Христа Иисуса».

Я всегда понимал этот стих так, что галаты приняли Павла в его немощном состоянии, как они приняли бы ангельского вестника *или* даже самого Христа. Однако в действительности грамматика греческого текста предполагает совсем иное. Как было указано у Чарльза Гисхена, а ныне подтверждено в книге о Христе как ангеле, написанной специалистом по Новому Завету Сьюзен Гарретт, этот стих не говорит, что галаты приняли Павла как ангела *или* как Христа, но что они приняли его как ангела, *такого, как* Христос.[3] Отсюда следует очевидный вывод, что Христос – ангел.

Основание для такого прочтения текста лежит в греческой грамматике. Когда Павел использует конструкцию «но как… как», он не противопоставляет друг другу две вещи, но указывает, что эти две вещи представляют собой одно и то же. Мы знаем это потому, что Павел использует такую грамматическую конструкцию в нескольких других местах своих посланий, и в этих случаях ее значение совершенно недвусмысленно. Например, в 1 Кор 3:1 Павел говорит: «И я, братья, не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотяными, как с младенцами во Христе». Здесь конструкция «но как… как» в конце фразы указывает на две черты, характеризующие получателей послания Павла: они «плотяные» люди и «младенцы во Христе». Эти утверждения не противопоставлены друг другу, а напротив, служат для взаимного уточнения. То же самое можно сказать и о замечаниях Павла в 2 Кор 2:17, которые имеют ту же грамматическую особенность.

Но это означает, что в Гал 4:14 Павел не противопоставляет Христа ангелу, но приравнивает его к нему. Гарретт заходит дальше, утверждая, что Павел «отождествляет [Иисуса Христа] с архангелом Божьим».[4]

Если это так, то практически все, что говорит Павел о Христе в своих посланиях, обретает идеальный смысл. Как Ангел Господень, Христос – предвечное существо, наделенное божественностью; он может быть назван Богом; и он же есть проявление Бога на земле в человеческой форме. Павел говорит все это о Христе, и особенно ярко в Флп 2:6-11, пассаже, который исследователи часто называют Гимном из Послания к Филиппийцам или Гимном Христу из Послания к Филиппийцам, поскольку, согласно широко распространенному убеждению, он включает древний гимн или поэму, прославляющую Христа и его воплощение.

Мой друг Чарльз Косгроув, который посвятил всю свою жизнь изучению Павла и, кроме того – один из ведущих в мире экспертов по раннехристианской музыке, убедил меня, что этот пассаж не мог быть настоящим гимном, который пели, поскольку на греческом языке он не имеет четкой ритмической и метрической структуры – и, следовательно, не укладывается должным образом в музыкальное произведение. Так что он вполне может быть поэмой или даже прозаическим фрагментом в высоком стиле. Но очевидно то, что перед нами благоговейное размышление о Христе, пришедшем в мир (с небес) ради спасения других и в результате прославленном Богом. И, похоже, Павел цитирует здесь пассаж, с которым филиппийцы были уже знакомы. Иными словами, это еще одна до-Павлова традиция.

Поэма о Христе в Фяп 2

Я начну обсуждение поэмы о Христе, как я ее называю, процитировав ее полностью и разделив на поэтические строки (деление в греческом тексте несколько отличается от перевода, но основная идея одна и та же).[5] Павел предпосылает поэму призывом к филиппийцам иметь «между собой те же мысли, что и во Христе Иисусе» (2:5). И затем следует поэма:

Который, будучи в образе Божием,
не счёл для Себя хищением
быть равным Богу,
но уничижил Себя,
приняв образ раба,
быв в подобии человеческом
и по виду став как человек.
Он смирил Себя,
быв послушным до смерти, и смерти крестной.

Потому и Бог превознёс Его
и даровал Ему Имя,
которое выше всякого имени,
чтобы во имя Иисуса
преклонилось всякое колено небесных
и земных и преисподних,
и всякий язык исповедал,
что Иисус Христос – Господь,
во славу Бога Отца.

Трудно отдать должное этой богословски насыщенной поэме всего на нескольких страницах; специалисты посвятили ей целые исследования.[6] Но некоторые замечания особенно подходят для моих целей.

Поэма из Послания к Филиппийцам как до-Павлова традиция

Первое, что надо подчеркнуть – это то, что пассаж действительно кажется поэтическим. Исследователи располагали отдельные строки различным образом. Разумеется, в греческом языке поэзия не выделялась абзацами и вообще никак не указывалась – греческие рукописи Послания к Филиппийцам просто содержат этот пассаж, как любой другой, строка за строкой, слово за словом. Но эти строки не только сохраняют, но даже обретают лучший смысл, если их расположить как в поэтическом произведении. Та структура, которую я здесь привел – общепринятая среди исследователей при анализе данного пассажа: поэма делится на две части, каждая часть состоит из трех строф, а в каждой строфе по три строки. Первая половина начинается с определения темы поэмы, «Который» (ссылка на Христа Иисуса), а вторая – со слова *потому.* В самых общих чертах первая половина говорит об «уничижении» Христа, то есть о том, как он сошел с небес, чтобы стать человеком, и умер в послушании Богу; а вторая – о его «превознесении», то есть о том, что Бог поднял его до еще более высокого положения и статуса, чем он имел раньше, в качестве награды за его смирение.

Как я уже говорил, исследователи уже давно считали этот пассаж до-Павловой традицией, которую Павел включил скуда, в свое Послание к Филиппийцам. Это не то, что Павел сочинил прямо на месте, работая над письмом. Есть несколько причин так думать. Во-первых, пассаж, по-видимому, представляет собой самодостаточную единицу, по своей композиции скорее поэтическую, чем прозаическую. Более того, целый ряд слов – включая ключевые – появляются только здесь, в этом пассаже, и нигде больше в посланиях Павла. Это относится к слову *образ* (использованном дважды: *в образе Божьем* и *образ раба)* и к выражению *счёл хищением.* Отсутствие столь важных слов в писаниях Павла свидетельствует о том, что он цитирует пассаж, написанный раньше кем-то другим.

Подтверждение этой точки зрения исходит из связанного с нею факта, что некоторые из ключевых положений данного пассажа в посланиях Павла не встречаются больше нигде. Опять же это относится к некоторым из центральных представлений: что Иисус был в образе Божьем прежде, чем стать человеком; что перед ним была открыта возможность равенства с Богом прежде, чем прийти на землю, и что он «уничижил себя», приняв образ человека. Эта последняя идея обычно интерпретируется так, что Христос отказался от всех высоких прерогатив, которые принадлежали ему как существу божественному, чтобы сделаться человеком.

Еще один, последний, довод в пользу того, что Павел цитирует здесь традицию, существовавшую и находившуюся в обращении еще до него, объяснить немного сложнее. Дело в том, что эта часть поэмы не слишком хорошо вписывается в общий контекст

Послания к Филиппийцам. В данном месте послания Павел говорит обращенным в христианство филиппийцам, что они должны вести себя не эгоистично, обращаясь с другими людьми лучше, чем с собой. В предыдущем стихе он просил их преследовать не только собственную выгоду, но – в еще большей степени – выгоду других. Затем он цитирует этот пассаж, чтобы показать: именно так поступал Христос, отказавшись от того, что принадлежало ему по праву («образа Божия»), чтобы служить другим (приняв «образ раба»), и будучи послушным Богу вплоть до смерти за других.

Проблема здесь в том, что вторая половина поэмы о Христе (стихи 9-11) вовсе не передает тот же самый урок, а будучи воспринятой всерьез, как может показаться, даже противоречит ему. Ибо, согласно этим трем последним строфам, Бог щедро вознаградил Иисуса за его временное самоуничижение в человеческом образе и вознес его даже выше, чем он был изначально (именно на это указывает греческое слово, переведенное как «превознес», а также последующие строки), сделав его Господом всего, перед которым преклонятся и которого будут исповедать все живые существа.

Мысль о конечном вознесении Иисуса не соответствует цели, с которой Павел цитирует поэму, ибо, если кто-то проявляет послушание в расчете что-то получить в итоге, то это просто означает, что он или она действует ради собственной выгоды. Тогда как вся суть пассажа в том, что люди не должны преследовать собственную выгоду, но поступать бескорыстно, ради выгоды других.

Поскольку вторая половина поэмы не слишком хорошо «работает» в данном контексте, можно быть почти уверенным, что речь действительно идет о поэме, существовавшей еще до Павла и знакомой ему, а возможно, также и филиппийцам. Павел цитирует поэму целиком, поскольку она была известна его читателям и передавала основную идею, которую он хотел до них донести – а именно, что они должны подражать примеру Христа, отдавшего себя ради других, – пусть даже вторая половина поэмы могла быть истолкована, как подрывающая эту мысль.

Вот лишь некоторые из причин, по которым исследователи считают, что Павел, скорее всего, не сочинил эту поэму сам, работая над Посланием к Филиппийцам. Это до-Павлова традиция. Вы, наверное, уже заметили, что одна строка в поэме длиннее, чем остальные: «Он смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной». На греческом языке она еще длиннее. Исследователи часто делают предположение, что Павел добавил слова «и смерти крестной», поскольку для него именно *распятие* Иисуса имело основополагающее значение.

В Первом послании к Коринфянам Павел напоминает своим читателям, что когда он впервые пришел к ним – пытаясь обратить их от служения языческим идолам к вере в Бога Израиля и его Мессию, Иисуса – его весть была исключительно о кресте Иисуса: «Ибо я рассудил ничего не знать у вас, кроме Иисуса Христа, и Иисуса Христа распятого» (1 Кор 2:2). В Послании к Галатам он подчеркивает, что именно смерть через распятие была значима для спасения. Одно дело, если бы Иисус был забит камнями до смерти или, например, удушен. Но, поскольку он был именно распят, он мог взять на себя «проклятие» за грех, которого заслуживали другие – потому что, как указано в писаниях, всякий, «висящий на древе», проклят Богом. Это ссылка на закон Моисеев, Втор 21:23, который заявляет: «Проклят пред Богом [всякий] повешенный [на дереве]». В своем первоначальном контексте этот стих означал, что любой, кто был казнен и затем повешен гнить на дереве, явно находился под Божьим проклятием. Для Павла, поскольку Иисус умер, будучи пригвожденным к «дереву» – то есть распятым на деревянном кресте, – он понес на себе проклятие Бога. А поскольку он не заслуживал этого проклятия, то он, должно быть, принял его на себя за других. Поэтому для Павла имело такое важное значение то, что Иисус не просто умер, но умер, будучи распятым.

Строки из поэмы о Христе в Флп 2 «работают» немного лучше без слов «и смерти крестной», указывая на то, что Павел добавил эти слова к поэме, чтобы сблизить ее еще теснее со своей собственной богословской трактовкой смерти Иисуса. Если это так, то это еще одно указание, что Павел не был изначальным автором поэмы, но унаследовал ее из традиции и процитировал здесь потому, что она отвечала его целям.

Цитируя поэму, Павел явно свидетельствует о том, что соглашается с ее учением о Христе. Но в чем конкретно состоит это учение? Ниже я высказываю предположение, что эта поэма представляет собой понимание Христа, основанное на христологии воплощения – что он был предвечным божественным существом, ангелом Божьим, который из смирения и послушания спустился на землю и которого Бог в итоге вознаградил, вознеся на еще более высокий уровень божественного достоинства. Но прежде чем пуститься в рассуждения по поводу такого толкования, я должен отметить, что некоторые исследователи вовсе не рассматривали эту поэму как выражение какого-либо богословия воплощения.

Поэма о Христе и Адам

Некоторые специалисты с трудом представляли себе, что поэма, существовавшая еще до Послания Павла к Филиппийцам – и, следовательно, поэма, чье составление должно датироваться 40-ми годами н. э., – могла уже прославлять воплощение Христа. Эта дата казалась им слишком ранней для такой «высокой» христологии. Как способ хотя бы отчасти разрешить эту проблему, было предложено другое, альтернативное, объяснение. Согласно этому альтернативному объяснению, начало поэмы вовсе не представляет Христа как предвечное божественное существо. Оно представляет его вполне человеком, или точнее, своего рода «вторым Адамом», в некотором смысле слова вторым явлением праотца всего человечества.[7]

В соответствии с этим толкованием, когда поэма указывает, что Христос был «в образе Божием», она вовсе не предполагает его предсуществование на небесах. Вместо этого он уподоблен Адаму, сотворенному «по образу Божию». Согласно этому пониманию, выражения «в образе» и «по образу» синонимичны. Когда

Бог творит Адама и Еву, он сотворил их «по образу Своему» (Быт 1:27). Но несмотря на то что Адам и Ева были созданы по образу Божьему, они, очевидно, не были равны Богу – они были его творениями. И Бог дал им одну-единственную заповедь о том, что им делать не следовало: они не должны были есть плод «от дерева познания добра и зла». Если они отведают *этот* плод (который, кстати, не назван яблоком), то непременно умрут (Быт 2:16–17).

И что же случилось затем? Змей – который в книге Бытие не назван сатаной, напротив, это самая настоящая змея (первоначально, судя по всему, ходившая на двух ногах) – ввел Еву в искушение, сказав ей, что, съев запретный плод, они не умрут, но станут «как боги, знающие добро и зло» (Быт 3:5). Итак, Ева отведала плод и дала съесть своему мужу Адаму, после чего «открылись глаза у них обоих», и они узнали, что наги. Отныне они не были невинными, но могли выносить – и выносили – моральные суждения. И в конечном счете они умерли, как и их дети, и все потомки (за исключением двух: Еноха и Илии).

В своих посланиях Павел иногда говорит о Христе как о «втором Адаме». В отличие от первого, падшего Адама, Христос был «совершенным человеком», который сумел обратить ход человеческой истории, вызванный к жизни первым Адамом. Первый Адам принес грех в мир, а Христос снял проклятие греха; точно так же, как Адам принес смерть всем своим потомкам, Христос принес жизнь всем верующим в него. Как пишет сам Павел в Послании к Римлянам, глава 5: «Следовательно, как чрез один грех – во всех людях к осуждению, так и чрез одно дело праведное – во всех людях к оправданию жизни. Ибо как чрез непослушание одного человека

грешными стали многие, так и чрез послушание Одного праведными станут многие» (стихи 18–19).

Павел, таким образом, рассматривал Христа как своего рода второго Адама, который устранил грех, осуждение и смерть, принесенные первым Адамом. Можно ли приложить это толкование к поэме о Христе в Послании к Филиппийцам? Некоторые исследователи считали, что да. На их взгляд, как я уже указывал, подобно тому, как Адам был создан «по образу Божиему», так и Христос был «в образе Божием». Но реакцией Адама на такое состояние был грех, а реакцией Христа – смирение и послушание. Адам согрешил потому, что хотел стать «как боги». Христос, в свою очередь, «не счёл для Себя хищением быть равным Богу». Итак, подобно тому, как Адам своим непослушанием принес в мир смерть, так и Христос своим послушанием принес в мир возможность жизни. Это доказывается прежде всего тем обстоятельством, что Бог «превознес» Иисуса и сделал его Господом всего.

То есть в соответствии с этой интерпретацией Христос не представлен в поэме из Послания к Филиппийцам как предвечное божественное существо. Он человек, подобно всем прочим людям. Он несет в себе образ Адама, как Адам несет в себе образ Бога. Но он своим послушанием устраняет грех Адама и лишь тогда оказывается вознесенным до божественного уровня.

Я довольно долго находил это толкование интригующим и в течение многих лет желал, чтобы оно оказалось верным. Это могло бы разрешить мою проблему с пониманием христологии Павла. Но боюсь, что оно никогда не казалось мне убедительным – даже когда я сам этого хотел – по трем причинам. Во-первых, если бы Павел (или автор поэмы) действительно желал донести до своего читателя связь между Иисусом и Адамом, он бы, безусловно, сделал это более открыто. Даже если бы он предпочитал не называть Адама по имени или сравнивать Христа со вторым Адамом, он бы постарался вставить более явную словесную аллюзию на историю Адама (и Евы). В особенности, вместо того, чтобы говорить, что Христос был в «в образе Божием», он мог бы сказать, что Христос был создан «по образу Божиему». Именно такое выражение использовано в книге Бытие, и для автора было бы легко вставить его сюда в поэму, если бы он хотел навести своего читателя на мысль о книге Бытие.

Во-вторых, в истории Адама и Евы из книги Бытие именно Ева, а не Адам хочет стать «как боги». Адам отведал от плода только тогда, когда Ева дала его ему, и нам не говорится, почему он это сделал. Но это означает, что в своем стремлении *не* держаться за равенство с Богом Христос должен быть противопоставлен не Адаму, но Еве. Нигде в своих посланиях Павел не проводит связь между Христом и Евой.

Третья, и самая важная, причина состоит в том, что из других пассажей у Павла создается впечатление, что он действительно понимает Христа как предвечное божественное существо. Один пример взят из довольно странного пассажа в 1 Кор, где Павел говорит о том, как сыны Израилевы, после своего исхода из Египта под предводительством Моисея, вкушали пищу и пили питье во время своих многолетних странствий в пустыне (как о том рассказывается в Еврейской Библии, в книгах Исход и Числа). Согласно Павлу, израильтяне не испытывали недостатка в питье потому, что скала, в которую ударил жезлом Моисей, чтобы чудом извести из нее воду (Числ 20:11), повсюду следовала за ними, сопровождая их в пустыне и снабжая водой, куда бы они ни пошли. И затем Павел говорит: «А скала – это был Христос» (1 Кор 10:4). Точно так же, как Христос дает жизнь сегодня тем, кто верует в него, он давал жизнь израильтянам в пустыне. Конечно, это было бы невозможно, если только он уже не существовал в то время. Таким образом, для Павла Христос – предвечное божественное существо, которое время от времени являет себя на земле.

Или возьмем другой пассаж, в котором Павел действительно говорит о Христе как о втором

Адаме. В 1 Кор Павел сравнивает происхождение Христа с происхождением Адама: «Первый человек – от земли из праха; второй Человек – с неба» (15:47). Здесь имеет значение именно разница между Адамом и Христом. Адам начал свое существование в этом мире; Христос же существовал еще до того, как пришел в этот мир. Он – с неба.

Итак, интерпретация поэмы из Послания к Филиппийцам, которая видит в ней указание на Христа как на «совершенного Адама», не работает потому, что, с одной стороны, некоторые черты данного пассажа не укладываются в эту интерпретацию, а с другой стороны, в ней просто нет необходимости. Она никак не решает проблему христологии воплощения – поскольку в других пассажах Павел ясно указывает на Иисуса как на предвечное божественное существо, пришедшее в этот мир. И тому же учит сама поэма.

Поэма о Христе и христояогия воплощения

Многое можно сказать об этом поразительном пассаже. Среди исследователей он считается одним из самых спорных, самых обсуждаемых и наиболее часто комментируемых пассажей во всем Новом Завете. Если большинство специалистов правы в своем суждении, что он содержит христологию воплощения, то основная точка зрения на Христа, представленная в нем, ясна: Христос – предвечное божественное существо, пришедшее в «подобии человеческом» и смирившее себя до смерти, за что он был вознесен до еще более высокого статуса, чем он имел раньше, и сделан Господом всего. Этот взгляд на Христа обретает смысл, если мы думаем о нем как о существовавшем еще до своего рождения в качестве ангела, который покинул свою обитель на небесах и спустился на землю, чтобы умереть за других во исполнение воли Бога.

Я хочу подчеркнуть, что Христос, судя по всему, представлен здесь в своем предвечном состоянии как божественное существо, как ангел – но не как Бог Всемогущий. Он не одно и то же с Отцом, поскольку Отец превозносит его. И он – вне всякого сомнения – отнюдь не был «равным» Богу прежде, чем сделался человеком.

Есть несколько причин полагать, что в своем предвечном состоянии он еще не считался равным Богу. Первая из них заимствована из первой части поэмы, где говорится, что Христос «не счёл для Себя хищением быть равным Богу». Интерпретаторы долгое время спорили о точном смысле этих слов. Значат ли они, что он уже обладал равенством с Богом, но не держался за это равенство, а предпочел вместо этого стать человеком? Или же они означают, что он еще не обладал равенством с Богом и предпочел не стремиться к такому равенству, но вместо этого стал человеком? Разница очень велика.

Часть проблемы состоит в том, что ключевое греческое слово здесь – глагол, переведенный как *счел хищением*, – достаточно редко и теоретически может использоваться в обоих значениях. Однако в действительности это слово (и связанные с ними греческие слова) почти всегда применяются для обозначения того, чем человек в данный момент не обладает, но хочет похитить – как вор, хватающий чужой кошелек. Немецкий исследователь Самюэль Волленвайдер показал, что данное слово широко использовалось в этом смысле целым рядом еврейских авторов – более того, использовалось применительно к земным правителям, которые из высокомерия стремятся сделать себя более великими и могущественными (божественными), чем они в действительности являются.[8] По-видимому, то же самое оно означает и здесь, в поэме из Послания к Филиппийцам.

Вторая причина полагать, что Иисус здесь еще не равен Богу, – это то, что только такая интерпретация придает смысл второй части поэмы, в которой Бог «возносит» Иисуса еще «выше», чем он был раньше (именно таково вероятное значение слова из поэмы, переведенного здесь как «превознес»). Если бы Христос уже был равным Богу, то для него было бы невозможно

получить в награду за послушание еще более высокий статус, чем до того. Что может быть выше, чем равенство с Богом? Более того, только будучи «превознесенным», Христос получает «Имя, которое выше всякого имени» и становится объектом поклонения для всех живых существ. Христос, вероятно, был одним из низших божественных существ прежде, чем он смирил себя, став человеком и умерев. Следовательно, когда в поэме говорится, что Иисус был «в образе Божием», это не значит, что он равен Богу Отцу. Это значит, что он был «подобен Богу» или божествен – как архангел, как Ангел Господень, описанный в пассажах Еврейской Библии.

Сегодня многим людям может показаться странным, что Христос мог быть божественным существом, но не полностью равным Богу. Однако важно помнить то, что мы выявили в главе 1. Наше представление о том, что между сферой божественного и сферой человеческого лежит непреодолимая пропасть и что божественное царство имеет только один уровень или слой, отнюдь не разделялось в Древнем мире греками, римлянами и иудеями – а равно и христианами. Вспомните надпись, в которой Цезарь Август был объявлен «божественным», при этом если он окажет своим подданным еще больше благодеяний за время своего царствования, они сочтут возможным «еще больше обожествить его». Как можно «еще больше» обожествить кого-то? В Древнем мире это было возможно – поскольку сфера божественного представляла собой континуум. То же относится и к иудейским и христианским кругам. Для автора поэмы из Послания к Филиппийцам Христос изначально был божественным, но при вознесении он был сделан «еще более божественным». По сути, он стал равным Богу.

С этим положением соглашается большинство интерпретаторов благодаря формулировке последних двух строф поэмы, стихов 10 и 11. Здесь сказано, что Бог «превознес» Иисуса так, что «во имя Иисуса / преклонилось всякое колено / небесных и земных и преисподних, / и всякий язык исповедал, / что Иисус Христос – Господь, / во славу Бога Отца». Невнимательный читатель может этого не заметить, но эти строки содержат аллюзию на пассаж из Еврейской Библии – и к тому же поразительный пассаж. Согласно еврейскому оригиналу, встречающемуся у Исайи (45:22–23), только перед одним Яхве, Богом Израиля, «преклонится всякое колено» и им одним «будет клясться всякий язык»:

Ко Мне обратитесь, и будете спасены,
все концы земли,
ибо я Бог, и нет иного.
Мною клянусь:
из уст Моих исходит правда,
слово неизменное,
что предо Мною преклонится всякое колено,
Мною будет клясться всякий язык.

Пророк Исайя выражается здесь совершенно недвусмысленно. Есть только один Бог, и никакого другого. Этот Бог – Яхве[9]. И он поклялся, что перед ним преклонится всякое колено, и им будет клясться всякий язык. Однако в поэме из Послания к Филиппийцам всякое колено преклонится и всякий язык будет исповедать не Бога Отца – кроме которого, по словам Исайи, «нет иного», – но превознесенного Иисуса. Иисус, таким образом, удостоен того же статуса, почестей и славы, что и сам Бог Всемогущий.

Эта интерпретация поэмы о Христе из Послания к Филиппийцам показывает, что уже на заре христианского движения последователи Иисуса начали выступать с весьма смелыми утверждениями относительно его личности. Он был вознесен до равенства с Богом, несмотря на то что сам Бог сказал, что, кроме него, «нет иного». Каким-то образом христиане представляли себе, что «иной» действительно существовал, и этот «иной» был равен Богу. Но вовсе не потому,

что он был Богом «по природе» – используя позднейший философский/богословский термин, вошедший в употребление в дискуссиях о божественности Христа. Он был Богом потому, что Бог сделал его таковым. Но как мог Христос быть Богом, если Бог есть Бог, и он только один? Как мы увидим, это стало ключевым вопросом более поздних христологических споров. Все, что мы можем сказать на данной стадии – это то, что ранних христиан не настолько беспокоила эта дилемма или парадокс, чтобы писать о ней, поэтому мы не знаем в точности, *как* именно они ее решали.

Еще одно последнее соображение относительно поэмы из Послания к Филиппийцам, очевидно, уже пришло вам в голову. Я называл христологию, которую она содержит, христологией «воплощения», поскольку Иисус представлен в ней, как предвечное божественное существо, ставшее человеком. Но в этой поэме столь же очевидно присутствует и элемент христологии «возвышения», поскольку при воскресении Иисуса Бог вознес его до еще более высокого статуса, чем он имел раньше. Следовательно, в определенном смысле слова поэма представляет собой пример переходной христологии, сочетающей в себе как идею воплощения, так и идею возвышения. Поздние авторы сделают еще больший шаг в сторону от христологии возвышения, вплоть до того, что Христос станет изображаться как равный Богу еще до своего появления в этом мире – по сути, как равный Богу извечно. Но точка зрения автора поэмы из Послания к Филиппийцам иная. В этом прекрасном пассаже, который цитировал и в который, судя по всему, верил Павел, Христос действительно был предвечным божеством. Но он был ангелом или ангелоподобным существом, лишь вследствие своего послушания до смерти удостоенным равенства с Богом.

Другие пассажи у Павла

Христология воплощения, лежащая в основе Послания к Филиппийцам, может быть прослежена и в других пассажах из посланий Павла. Я уже говорил, что Павел понимал Христа как «скалу», снабжавшую израильтян необходимой для жизни водой в пустыне (1 Кор 15:45), и указывал, что, по мнению Павла, Христос, в отличие от первого Адама, пришел «с неба» (1 Кор 15:47). Когда Павел говорит о том, что Бог «послал» своего сына, он, похоже, выражается отнюдь не метафорически (как, например, в Ин 1:6 говорится, что Иоанн Креститель был «посланным от Бога»); напротив, Бог на самом деле послал Христа с небес на землю. Как пишет Павел в Послании к Римлянам: «Ибо по невозможности Закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха… осудил грех во плоти» (8:3). Интересно, что Павел использует здесь слово *подобие* — точно так же, как в поэме из Послания к Филиппийцам говорится, что Христос пришел «в подобии человеческом». Греческое слово в обоих местах одно и то же. Означает ли это, что Павел избегал высказываться в том духе, что Христос на самом деле *стал* человеком, но говорил лишь, что он пришел «в подобии» человека? Трудно сказать.

Как бы то ни было, очевидно, что для Павла Христос не появился ниоткуда, как это, похоже, произошло с ангелами в Еврейской Библии. Один из стихов у Павла, который всегда озадачивал меня – это Гал 4:4, где он пишет: «Но когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, родившегося от женщины, родившегося под Законом». Меня всегда занимало, зачем Павлу понадобилось указывать, что Христос был рожден от женщины. Разве имелась еще какая-либо возможность? Но это утверждение обретает смысл, если Павел верит, что Христос был предвечным ангельским существом. В этом случае важно подчеркнуть, что Иисус был рожден, как человек, а не просто явился, как Ангел Господень явился Агари, Аврааму и Моисею. Ныне, в последние дни, он действительно родился в подобии человеческой плоти, как любой другой ребенок.

Павел говорит еще более возвышенные слова о Христе. В главе 2 мы видели, что авторы некоторых иудейских текстов понимали Премудрость Божью как ипостась Бога – то есть как аспект или характерную черту Бога, существующую независимо от Него. Премудрость была посредницей, через которую Бог сотворил все вещи (как в Притч 8), а поскольку речь идет именно о Премудрости Божьей, то она была одновременно Богом и своего рода образом Бога. Как выразился автор Книги премудрости Соломона, Премудрость есть «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя… Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его» (7:25–26). Более того, как мы уже видели, Премудрость могла отождествляться с Ангелом Господним.

Иисус для Павла был Ангелом Господним. Кроме того, он был Премудростью Божьей до своего прихода в этот мир. Таким образом, Павел может говорить о славе «Христа, Который есть образ Бога» (2 Кор 4:4). Что еще более поразительно, Христос может быть описан как посредник при творении мира:

Но у нас Один Бог, Отец,
из Которого всё, и мы для Него,
и Один Господь Иисус Христос,
чрез ***Которого всё***, и ***мы чрез Него (1 Кор 8:6).***

Этот стих вполне может заключать в себе еще один до-Павлов символ веры, поскольку, как можно видеть, он аккуратно поделен на две части, каждая из которых состоит из двух строк. Первая часть представляет собой исповедание Бога Отца, а вторая – исповедание Иисуса Христа. Именно «чрез» Христа появились все вещи и существуют сами верующие в него. Это очень похоже на то, что нехристианские еврейские тексты говорят в некоторых местах о Премудрости Божьей. А саму Премудрость Божью, как мы уже видели, иногда могли понимать как Бога.

То же относится и к Иисусу у Павла. Один из наиболее оспариваемых стихов во всех Павловых посланиях – Рим 9:5. Специалисты расходятся во мнении, как его следует переводить. Очевидно то, что Павел говорит здесь о преимуществах, данных израильтянам, указывает на то, что «их – отцы» (то есть патриархи еврейского народа), и «от них Христос по плоти, Он – над всеми Бог, благословенный вовеки, аминь». Здесь Христос – «над всеми Бог». Это очень возвышенная точка зрения.

Однако некоторые переводчики предпочитают не рассматривать этот пассаж как указание на то, что Иисус – Бог, и с этой целью предлагают другие переводы, в которых сначала говорится о Христе, а затем воздается благодарение Богу. Они переводят этот стих примерно так: «Один из них [израильтян] Христос. Он – над всеми. Благословен вовеки Бог! Аминь» (перевод Русского библейского центра, 2007). Вопросы перевода довольно сложны, и разные специалисты придерживаются различных мнений. Дело представляется крайне важным. Если первая версия верна, то это единственное место во всех посланиях Павла, где он прямо называет Иисуса Богом.

Однако верна ли она? В течение многих лет моей точкой зрения было то, что верна вторая версия и что в этом пассаже Иисус не назван Богом. Однако это заключение основывалось главным образом на том, что, насколько мне известно, Павел нигде больше не называл Иисуса Богом и, следовательно, вряд ил стал бы делать это здесь. Но, разумеется, это рассуждение не выходит за пределы логического круга, и теперь я склонен думать, что первая версия перевода больше соответствует греческому тексту, как энергично доказывали ранее другие исследователи.[10] Следует подчеркнуть, что, хотя Павел, как мы видели, действительно говорит о Христе как о Боге, это вовсе не означает, что Христос и есть Бог Отец Всемогущий. Павел безусловно считал Иисуса Богом в определенном смысле слова – но не отождествлял его с

Отцом. Он был ангельским, божественным существом прежде, чем спуститься в этот мир; он был Ангелом Господним; он был в итоге превознесен до положения, равного Богу, и удостоен всех почестей и знаков поклонения, подобающих Богу. Поэтому теперь мне не составляет труда признать, что Павел действительно мог прямо называть Иисуса Богом, как он, судя по всему, делает в Рим 9:5.

Если в христианской традиции даже такой ранний автор, как Павел, мог рассматривать Христа как воплощенное божественное существо, не удивительно, что тот же самый взгляд проявляется и в более поздних преданиях. И нигде он не выражается с большей ясностью и силой, чем в Евангелии от Иоанна.

Христояогия воплощения у Иоанна

Я учился в магистратуре, когда впервые осознал, насколько Евангелие от Иоанна отличается от других евангелий. До того, будучи студентом колледжа, я читал евангелия так, словно все они говорили в основном об одном и том же. Разумеется, в разных местах встречались разные акценты, но в общем и целом, как я полагал, они разделяли одну и ту же точку зрения практически по всем вопросам.

Работая над своей магистерской программой, я решил провести своего рода мысленный эксперимент, читая только евангелия от Матфея, Марка и Луки (исключив Иоанна). Так я поступал в течение трех лет. И по истечении этих трех лет эксперимента я засел за чтение Евангелия от Иоанна. На греческом языке, в один прием. Это стало настоящим откровением. Успев привыкнуть к лексике, стилю, темам, рассказам и взглядам синоптических евангелий, я просто не мог поверить, до какой степени Евангелие от Иоанна отличалось от них – во всех отношениях. В случае с Иоанном мы имеем дело не просто с другим автором, но с совершенно другим миром. В этом евангелии содержатся не просто аллюзии на божественную силу и власть Иисуса. Оно включает в себя смелые утверждения, прямо уравнивающие Иисуса с Богом и говорящие о том, что он был предвечным божественным существом, пришедшим в этот мир. Это не взгляд

Павла на Иисуса как на своего рода ангела, который впоследствии был превознесен до еще более высокого уровня божественности. Для Иоанна Иисус был равен Богу и еще до своего воплощения разделял его имя и славу. Используя старую терминологию (которую я тогда предпочитал), это была исключительно высокая христология.

Уже на начальном этапе моей исследовательской карьеры у меня имелись причины сомневаться в том, что эта христология была самой ранней из известных среди последователей Иисуса. С одной стороны, это не была христология ранних евангелий – что само по себе значит очень много. Если бы Иисус действительно был равным Богу с «начала», прежде, чем спуститься на землю, и знал об этом, то, бесспорно, синоптические евангелия, *так или иначе*, сочли бы нужным об этом упомянуть. Разве это не самое важное, что можно о нем сказать? Но нет, ни у Матфея, ни у Марка, ни у Луки он не говорит о себе подобным образом – и то же относится и к их источникам (Q, M и L).

В то же время я был немало озадачен, когда понял, что все точки зрения в Евангелии от Иоанна разделяются как самим Иисусом, так и автором Евангелия от Иоанна. Позвольте мне объяснить. Кем бы ни был автор этого евангелия (мы будем называть его Иоанном, хотя нам не известно, как его в действительности звали), судя по всему, этот человек был христианином, жившим на шестьдесят лет или около того позже Иисуса, в другой части мира, в другой культурной среде, говорившим на другом языке – греческом, а не на арамейском – и обладавшим совершенно другим уровнем образования. Тем не менее у Иоанна есть пассажи, в которых слова рассказчика звучат очень сходно со словами самого Иисуса, вплоть до того, что местами невозможно определить, от чьего имени ведется речь.[11] Иисус изъясняется в них в тех же самых выражениях, что и рассказчик, а рассказчик – в тех же самых выражениях, что и Иисус. Но как такое возможно, если Иисус принадлежал другому времени и месту, другой культуре, говорил на другом языке и не имел тех преимуществ, которые дает то, что мы сегодня назвали бы высшим образованием? И тут в одно захватывающее мгновение мне стал ясен ответ. В четвертом евангелии мы слышим не два голоса – голос Иисуса и голос рассказчика – а лишь один. Автор говорит от своего имени и от имени Иисуса. Это не слова самого Иисуса, а слова Иоанна, вложенные в уста Иисуса.

Возвышенные учения об Иисусе в Евангелии от Иоанна

Одна из самых поразительных черт Евангелия от Иоанна – содержащиеся в нем возвышенные утверждения относительно личности Иисуса. Здесь Иисус, бесспорно, является Богом и, по сути, равен Богу Отцу – до своего пришествия в этот мир, находясь в нем и после того, как он этот мир покинул. Рассмотрим следующие пассажи, которые из всех евангелий встречаются только у Иоанна:

• В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог… И Слово стало плотью и обитало среди нас, и мы увидели славу Его, славу как Единородного от Отца, полного благодати и истины (1:1, 14; позже это Слово, ставшее плотью, названо «Иисусом Христом», стих 17).

• Но Он [Иисус] ответил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. И потому тем более искали Иудеи убить Его, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу (5:17–18).

• [Сказал им Иисус]: истинно, истинно говорю вам: прежде чем Авраам был, Я есмь (8:58).

• [Иисус сказал:] Я и Отец – одно (10:30).

• Говорит Ему Филипп: Господи, покажи нам Отца, и этого нам довольно. Говорит ему Иисус: столько времени Я с вами, и ты не познал Меня, Филипп? Кто Меня увидел, увидел Отца (14:8–9).

• [Иисус молился Богу:] Я Тебя прославил на земле, совершив дело, которое Ты дал Мне сотворить. И теперь, прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого, славою, которую Я имел, когда мира еще не было, у Тебя (17:4–5).

• [Иисус молился:] Отче! То, что Ты даровал Мне, – хочу, чтобы, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты даровал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (17:24).

• Ответил Фома и сказал Ему: Господь мой и Бог мой! (20:28).

Хочу сразу прояснить: Иисус в этом евангелии не Бог Отец. Он проводит всю главу 17 в молитве своему

Отцу, и понятно, что он не разговаривает сам с собой. Но ему дана слава, равная славе Бога Отца, и он имел ее еще до своего прихода в этот мир. Когда же он покидает этот мир, то возвращается к славе, которая принадлежала ему изначально. Разумеется, Иисус здесь тоже «вознесен»: несколько раз он ссылается на предстоящее ему распятие как на «вознесение» (игра слов – «быть поднятым на крест» и быть «вознесенным от земли» на небо). Но это не вознесение до более высокого статуса, чем он имел раньше, как у Павла. Для Иоанна он еще до своего воплощения, как предвечное существо, был «Бог» и «с Богом». И нигде эта точка зрения не выражена ярче, чем в первых восемнадцати стихах, часто называемых Прологом Евангелия от Иоанна.

Пролог Евангелия от Иоанна

В Прологе мы встречаем самое явное во всем Новом Завете выражение взглядов на Христа как на предвечное божественное существо – Слово – ставшее человеком. Как мы уже видели в главе 2, Слово Божье – или, *по-гречески*, Логос – иногда понимался как ипостась Бога, один из его аспектов, который, как считалось, вел независимое от Бога существование. Поскольку речь шла о Слове Божьем, оно могло представляться как отдельная от него сущность (подобно тому, как слова, которые я сейчас набираю на компьютере, исходят из моей головы, но затем начинают жить своей собственной жизнью). В то же время, поскольку это Слово было именно Словом «Божьим», оно представляло собой наиболее совершенное проявление божественной сущности Отца и потому по праву могло именоваться «Богом». Идею божественного Логоса можно встретить не только в еврейской литературе, но и в греческих философских кругах, связанных со стоицизмом и средним платонизмом. Все это могло оказать свое влияние на самое поэтическое и убедительное выражение Слова, дошедшее до нас из раннехристианской литературы – первые восемнадцать стихов Евангелия от Иоанна.

Пролог как долитературная поэма

Среди исследователей широко распространено мнение, что Пролог представляет собой ранее существовавшую поэму, которую автор Евангелия от Иоанна вставил в свое сочинение – возможно, во второе его издание.[12] Это потому, что он носит на себе все следы долитературной традиции, как самодостаточный поэтический фрагмент, ключевой термин которого – Слово или *Логос* — больше нигде во всем Евангелии не употребляется применительно к Христу. Если это так, то автор Евангелия – или же его более поздний редактор – нашел отраженные в этом фрагменте христологические взгляды, полностью соответствующие его собственным, даже если использованные для выражения этих взглядов термины отличались от тех, которые он обычно использовал сам. И потому он решил начать свое евангельское повествование с этих слов.[13]

Поэтический характер данного фрагмента следует из того, что местами в нем используется так называемый *ступенчатый параллелизм*, в котором последнее слово одной строки является первым словом следующей за ней. И таким образом вот что мы имеем (ключевые слова выделены курсивом):

В начале было ***Слово,***
и ***Слово*** было у Бога,
и Слово было Бог (Ин 1:1).

В Нем была ***жизнь,***
и ***жизнь*** была свет людям.
И ***свет*** во ***тьме*** светит, и ***тьма*** его не объяла (1:4–5).

К этому поэтическому пассажу (стихи 1-18) добавлены две прозаические вставки, которые, как кажется, не слишком хорошо укладываются в общее течение поэмы, которая во всех прочих местах говорит исключительно о Логосе; обе эти вставки касаются не Христа, но Иоанна Крестителя, его предтечи (стихи 6–8 и 15). Если их убрать, поэма действительно выглядит более связной. Вероятно, автор (или редактор), который первым вставил в текст поэму, сам сделал эти добавления.

Учение Пролога

За исключением добавленных замечаний касательно Иоанна Крестителя, поэма целиком посвящена Логосу, Слову Божьему, существовавшему изначально «с Богом» и ставшему человеком в Иисусе Христе. Христос не называется почти до самого конца, стиха 17, но очевидно, что поэма – о нем, если прочитать ее внимательно от начала до конца. Тем не менее важно уточнить, как именно следует понимать эту поэму и представленный в ней образ Христа. Поэма определенно не говорит о том, что Иисус существовал еще до своего появления на свет – и в ней нет ни слова о его рождении от девственницы. Что существовало изначально, так это Логос, Слово Божье, через которое Бог сотворил вселенную. И лишь когда Логос стал человеком, Иисус Христос начал свое существование. Поэтому Иисус Христос – Логос, ставший плотью, но Иисус не существовал до того, как это воплощение имело место. Ранее существовал именно Логос.

Об этом Логосе, или Слове, говорятся самые возвышенные вещи. Начало поэмы сразу наводит на мысль о первом стихе Еврейской Библии, Быт 1:1. Здесь, у Иоанна, сказано, что «в начале было Слово» и через это Слово «возникло» все, в том числе «жизнь» и «свет». Как мог еврейский читатель тут же не вспомнить об истории творения в книге Бытие? Книга Бытие тоже начинается со слов «в начале» – в греческом переводе те же самые слова, которые впоследствии были использованы у Иоанна. Вступительные стихи книги Бытие целиком посвящены творению. А каким образом Бог создал этот мир и все вещи в нем? Произнеся слово: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Бог создает свет, а затем и жизнь, и делает это благодаря слову. Здесь же, в Прологе к Евангелию от Иоанна, мы встречаем размышление об этом Слове как об одной из ипостасей Бога.

Как и в других еврейских текстах, Слово существует отдельно от Бога, но поскольку оно представляет собой Слово Божье, его собственное внешнее выражение, оно полностью представляет его сущность, и ничью более, и в этом смысле само является Богом. Поэтому Иоанн говорит нам, что Слово «было с Богом» и в то же время само «было Бог». Именно Слово вызвало все существующее к жизни и принесло свет во тьму – точно так же, как и в книге Бытие.

Внимательному читателю в этом месте придет на память то, что некоторые иудейские тексты говорят о Премудрости как о божественной посреднице, через которую Бог создал мир, как в Притч 8. Действительно, такое сравнение уместно. Как писал исследователь древнего иудаизма Томас Тобин, обобщая данные по этому вопросу, следующие утверждения содержатся как в различных нехристианских еврейских текстах о Премудрости, так и в Прологе к Евангелию от Иоанна о Логосе:

• Оба были «в начале» (Ин 1:1, Притч 8:22–23).
• Оба были с Богом (Ин 1:1, Притч 8:27–30; Прем 9:9).
• Оба были посредниками, через которых было сотворено всё (Ин 1:3, Прем 7:22).
• Оба дают «жизнь» (Ин 1:3–4, Притч 8:35, Прем 8:13).
• Оба приносят «свет» (Ин 1:4, Прем 6:12; 8:26).
• Оба одерживают победу над тьмой (Ин 1:5, Прем 7:29–30).
• Оба не признаны теми, кто находится в этом мире (Ин 1:10, Вар 3:31).
• Оба пришли в мир, чтобы жить среди людей (Ин 1:11, Сир 24:8-10, Вар 3:37 – 4:1).
• Оба были отвергнуты народом Божьим (Ин 1:11, Вар 3:12).
• Оба обитали (то есть, жили в шатре) среди людей (Ин 1:14, Сир 24:8, Вар 3:38).

Следовательно, Логос в поэме о Христе из Пролога к Евангелию от Иоанна во многих отношениях понимается почти так же, как Премудрость в других иудейских текстах. Как

отмечает Тобин, то, что говорится о Логосе здесь, у Иоанна, также очень сходно с изображением Логоса, данным в трудах Филона Александрийского. В обоих случаях Логос напоминает Премудрость. В обоих случаях Логос существует с Богом «в начале», еще до сотворения мира, и в обоих случаях он назван Богом. Для обоих авторов это и инструмент творения, и средство, благодаря которому люди становятся детьми Бога.

Не следует думать, будто труды Филона или иудейская литература Премудрости послужили непосредственным источником для поэтического прославления Логоса в Прологе. Я лишь хочу отметить, что то, что сказано о Логосе в начале Евангелия от Иоанна, очень схоже с тем, что иудейские авторы говорили как о Логосе, так и о Премудрости. Однако есть и существенная разница. В Евангелии от Иоанна – и только в нем одном из всех текстов, которые я рассматривал – Логос становится конкретным человеческим существом. Иисус Христос есть воплощение Логоса.

Как я указывал раньше, в Прологе не говорится, что Иисус существовал предвечно, что он сотворил вселенную, что он стал плотью. Все эти вещи относятся к Логосу. Логос был с Богом прежде, чем появилось все остальное, и поскольку он был Словом Божьим, то в этом смысле и сам был Богом. Именно через Логос вселенная и все живущие в ней были сотворены и обрели жизнь. И именно Логос впоследствии стал человеческим существом: «И Слово стало плотью и обитало среди нас». Таким *воплощением*, или инкарнацией, Логоса и был Иисус Христос. Когда же Логос стал человеком и поселился среди своего собственного народа, «свои» отвергли его (Ин 1:11). Но те, кто его принял, сделались «детьми Божиими» (1:12). Эти люди были не просто рождены в физическом смысле слова; они родились от Бога (1:13). Ибо этот Логос-ставший-плотью – единородный Сын Божий, превосходящий даже великого законодателя Моисея, ибо он был единственным, кто когда-либо пребывал с Богом – в лоне Отца. Поэтому он – единственный, который открыл людям Отца (1:17–18).

Рассматривая далеко идущие последствия этой величественной христологии воплощения, из моих предшествующих замечаний вы уже, наверное, поняли, что в ней явно присутствует негативная сторона. Если Логос-ставший-плотью – единственный, кто по-настоящему познал Бога и открыл его людям, превзойдя самого Моисея, законодателя евреев, и за свое откровение был отвергнут собственным народом, то что это говорит о евреях? Согласно этой точке зрения, они очевидным образом отвергли не просто Иисуса, но Слово Божье, которое также было самим Богом. И, отвергнув «Бога», то есть Логос, не отвергли ли они тем самым, как следствие, самого Бога? Далеко идущие и весьма ужасающие последствия подобного взгляда станут предметом дальнейшей дискуссии в Эпилоге. Некоторые христиане пришли к выводу, что отказавшись признать истинную личность Иисуса, евреи отвергли своего собственного Бога.

Пока же необходимо подчеркнуть еще одну деталь. Если использовать термин *высокая христология* применительно к этому взгляду на воплощение, то Пролог к Евангелию от Иоанна представляет собой действительно очень высокую христологию – выше, чем в поэме из Послания к Филиппийцам. Для автора последней, как и для самого Павла, Христос до своего воплощения был неким ангельским существом – вероятно, архангелом или Ангелом Господним. И в результате своего послушания Богу вплоть до смерти он был вознесен еще выше, вплоть до равенства Богу по почестям и статусу, сделавшись Господом всего. Это уже само по себе представляет поразительно возвышенный взгляд на Иисуса, сельского проповедника из Галилеи, который возвещал о грядущем царстве Бога, и который, оказавшись не в ладах с законом, был распят. Но Пролог к Евангелию от Иоанна содержит еще более благоговейную точку зрения на Христа. Здесь Христос – не ангел Божий, которого Бог затем «превознес» и дал ему место выше, чем то, которое он имел до своего появления на земле. Напротив, до своего явления Христос был Логосом Божьим, по сути самим Богом, через которого была сотворена вся вселенная.

Несмотря на то что взгляд на Христа, как на воплощенный Логос не встречается больше нигде в Евангелии от Иоанна, этот взгляд очевидным образом тесно связан с христологией других мест Евангелия. Именно поэтому Христос может делать себя «равным Богу» (5:18), говорить, что он и Отец – «одно» (10:30), рассуждать о «славе», которую он делил с Богом Отцом еще до своего прихода в этот мир (17:4), заявлять, что тот, кто увидел его, «увидел Отца» (14:9), и указывать, что «прежде чем Авраам был, Я есмь» (8:58). Последний стих выглядит особенно интригующим. Как мы уже видели, в Еврейской Библии, когда Моисей встречает Бога в Исх 3 у тернового куста, который горит огнем, но не сгорает, он спрашивает Бога, как Ему имя. И Бог отвечает: «Я есмь Сущий». У Иоанна Иисус, по-видимому, называет этим именем самого себя. Здесь он не получает «Имя, которое выше всякого имени» в момент вознесения после воскресения, как в поэме из Послания к Филиппийцам (Флп 2:9). Он уже носит это «Имя», находясь на земле. Повсюду в Евангелии от Иоанна неверующие евреи прекрасно понимают, что Иисус, делая подобные утверждения, говорит о самом себе. И поэтому они регулярно берутся за камни, чтобы казнить его за богохульство, по сути, за объявление себя Богом.

Другие следы христологии воплощения

В предшествующей дискуссии я никоим образом не намеревался дать полную и исчерпывающую оценку каждому из христологических пассажей, встречающихся в Новом Завете. Для этой цели потребовалась бы действительно очень объемная книга, поэтому моя цель была иной – а именно дать объяснение двум доминирующим вариантам христологии в раннехристианском движении: более ранней христологии «снизу», которую я называю христологией вознесения и которая очевидным образом преобладала среди самых первых последователей Иисуса, уверовавших в то, что он был воскрешен из мертвых и вознесен на небо; и более поздней христологии «сверху», которую я называю христологией воплощения. Мы не знаем, как скоро христиане начали думать об Иисусе не просто как о человеке, ставшем ангелом или ангелоподобным существом, но как ангелом – или другим божеством – существовавшим до своего появления на земле. Но, судя по всему, в христианской традиции это произошло на удивление рано. Такая точка зрения берет свое начало не от Евангелия от Иоанна, как я когда-то полагал (наряду со многими другими исследователями). Она уже имела место задолго до написания посланий Павла, как о том свидетельствуют поэма о Христе из Послания Павла к Филиппийцам, существовавшая еще до него, а также другие ссылки, порой, к сожалению, довольно неясные, разбросанные по разным его сочинениям. Я не думаю, что мы можем утверждать с *уверенностей*), что эта христология воплощения восходит ко времени, более раннему, чем начало 50-х годов н. э., но в таком предположении нет ничего невозможного. Не исключено даже, что она возникла еще раньше. Как только первые христиане стали думать об Иисусе как об ангеле – а это могло случиться очень рано, возможно, в самые первые годы их движения – открылся путь для идеи, что он всегда был ангелом, а следовательно, предвечным божественным существом. И таким образом зародилась христология воплощения.

Как мы увидим, в итоге христология воплощения получила значительное развитие и оттеснила на задний план христологию возвышения, поскольку та была сочтена недостаточной и, как следствие, «еретической». Уже в некоторых из более поздних текстов, включенных в Новый Завет, содержатся возвышенные утверждения о божественности Иисуса в христологических пассажах, которые, по-видимому, были написаны для опровержения противоположных – и более ранних – взглядов. Это относится, например, к приписанному Павлу пассажу из Послания к Колоссянам.

Послание к Колоссянам

Я говорю, что этот пассаж был *приписан* Павлу, поскольку исследователи уже давно имели причины полагать, что эта книга была написана одним из его более поздних последователей некоторое время спустя после смерти Павла[14]. Я не стану подробно объяснять здесь эти причины. Мне хотелось бы лишь бегло отметить, что эта книга включает в себя христологические взгляды, поразительные в своей оценке действительной личности Христа. В особенности это поэтический фрагмент (возможно, еще одна долитературная традиция?) в 1:15–20, который долгое время занимал исследователей. Здесь Христос – «образ Бога невидимого» (1:15) – явная аллюзия на иудейские представления о Премудрости как об одной из ипостасей Бога. Христос также назван «Первородным всей твари» (1:15), и сказано, что «в Нем было сотворено все» (1:16). Это «все» включает не только материальный мир, но и все естественные и сверхъестественные существа «на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли» (1:16). Точно так же, как в Прологе к Евангелию от Иоанна Христос представлен как Логос, ставший плотью, так и здесь он – Премудрость, ставшая плотью. Более того, «Богу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота» (1:19). Теперь мы переместились в сферу, совершенно отличную от ранних христологий вознесения.

Послание к Евреям

Нечто сходное можно сказать о возвышенных христологических утверждениях в Послании к Евреям – книге, которая в итоге была включена в Новый Завет лишь после того, как отцы Церкви пришли к убеждению, что она была написана Павлом, хотя в самом послании это прямо не утверждается и Павел почти несомненно его не писал. Книга начинается с поразительных христологических заявлений. Христос – «Сын» Бога, которого он поставил «наследником всего» и «чрез Которого [Бог] и сотворил миры» (1:2). Более того, Христос, «будучи излучением славы и отпечатком сущности Его, и держа все словом силы Своей» (1:3), подобен другим ипостасям – Премудрости и Логосу.

Это может напоминать тот род христологии воплощения, который встречается в Евангелии от Иоанна – и действительно, во многих отношениях эти тексты очень близки. Но здесь присутствует также и некий остаток христологии вознесения, сходный с тем, который мы обнаружили в поэме о Христе из Послания к Филиппийцам. Ибо здесь сказано, что после своей смерти он «воссел по правую сторону Величества в небесах, сделавшись настолько превосходнейшим ангелов, насколько отличнейшее пред ними унаследовал Имя (1:3–4). Здесь снова, как и в Послании к Филиппийцам, мы встречаем христологию воплощения, соединенного с последующим вознесением на небеса. Одна из основных тем начала Послания к Евреям – то, что Христос превосходит все ангельские существа (см., например, 1:5–8; 2:5–9). Чтобы подчеркнуть эту мысль, неизвестный автор цитирует пассаж из Пс 44/45, на который мы уже имели случай обратить внимание в главе 2, где к царю Израиля обращаются «Боже». Здесь же этот стих приводится как ссылка на Христа: «Престол Твой, Боже, во век века» (1:8).

Автор Послания к Евреям хочет подчеркнуть, что Христос выше ангелов, отчасти из-за своего основного акцента: Христос превосходит решительно все в иудаизме – ангелов, Моисея, священство, самого первосвященника, жертвоприношения в Храме, и так далее. И снова мы сталкиваемся с тревожной ситуацией. Ведь подобные возвышенные заявления о Христе в большей или меньшей степени вынудили христиан вбить клин между собственными взглядами и взглядами евреев – вопрос, к которому мы еще вернемся в Эпилоге.

За пределами воплощения

На данный момент достаточно отметить, что христологии возвышения в конечном счете уступили место различным христологиям воплощения, причем некоторые авторы – такие, как анонимные составители поэмы из Послания к Филиппийцам и Послания к Евреям, – представляли в своих сочинениях сплав обеих точек зрения. Однако в итоге христологии воплощения стали доминирующими в христианской традиции.

Однако это еще не конец истории о том, как Иисус стал Богом. Как мы увидим, попытки богословов вывести точные следствия из этих ранних и довольно размытых утверждений о Христе привели к бесчисленным последствиям. Один из первых вопросов, которые следовало решить, может показаться ослепительно ясным для большинства читателей как содержащий в себе потенциальную проблему. Если Христос действительно был Богом, и Бог Отец тоже был Богом, как христиане могли утверждать, что существует только один Бог? Разве их не два? А если Святой Дух тоже Бог, то не значит ли это, что существует три Бога? И если так, то не были ли христиане политеистами, а не монотеистами?

Многие из конфликтов, последовавших в период после написания Нового Завета, разворачивались именно вокруг этого вопроса. Были предложены многочисленные решения данной проблемы, некоторые из которых впоследствии были отброшены как ереси и лжеучения. Но другие заставили богословов продвинуться выше и дальше по мере того, как они пытались отшлифовать свои взгляды так, чтобы подтвердить в самых сильных выражениях свои с таким трудом отстаиваемые убеждения: Иисус был Богом, отличным от Бога Отца, и в то же время существовал только один Бог.

Глава 8

После Нового Завета: христологические тупики II и III веков

В последние пять лет я снова увлекся французским кино, и один из моих самых любимых режиссеров – Эрик Ромер. Я особенно нахожусь под впечатлением от его двух блестящих фильмов, «Моя ночь у Мод» *(Ma nuit chez Mod,* 1969) и «Зимняя сказка» *(Conte d'hiver*, 1992). Сюжеты обеих картин отчасти основаны на философской концепции, известной как «пари Паскаля», по имени французского философа XVII века Блеза Паскаля.

Пари Паскаля представлено в этих фильмах через призму личных взаимоотношений. Предположим, героине нужно принять жизненно важное решение – делать что-либо или не делать. Если она выберет действие, то никаких негативных последствий от этого не будет, однако шансы на успех крайне невелики. Но если успех все-таки случится, он приведет к чрезвычайно позитивным последствиям. Пари Паскаля утверждает, что в таком случае, даже если вероятность успеха ничтожна, ей лучше рискнуть: ведь ей нечего терять, а выиграть можно очень многое.

Когда Паскаль впервые развил эту идею, она была связана не с экзистенциальными решениями относительно личных взаимоотношений, как в фильмах Ромера, а с богословием. Для Паскаля, человека эпохи Просвещения, важно было прийти к решению, верить ли в существование Бога или нет. Возможно, вероятность того, что Он существует, ничтожна. Но, если кто-то выберет веру, награда, если он окажется прав, может быть фантастической, а если он ошибается, ни к каким реальным отрицательным последствиям это не приведет. В то же время, если этот человек предпочтет безверие, никаких подлинных выгод это ему не принесет, но негативные последствия могут быть реальными и весьма ощутимыми (как, например, вечное наказание). Таким образом, лучше верить, чем не верить, даже если вероятность правоты кажется совсем незначительной.

Люди нередко говорили мне, что мне следует вернуться к моей христианской вере, ссылаясь на пари Паскаля. Их логика проста: если я верую во Христа, меня ожидают огромные выгоды, если окажется, что Христос – действительно Сын Божий, который приносит спасение, и никаких негативных последствий, если это не так; но если я предпочитаю не верить, то мне придется столкнуться с чрезвычайно дурными последствиями (и притом навечно), без каких-либо преимуществ. Поэтому всегда лучше верить, чем не верить.

На поверхности этот взгляд может выглядеть убедительным, но я думаю, что его стоит поместить в более широкую перспективу. Проблема в том, что выбор «за» или «против» той или иной религиозной системы вовсе не похож на бросание монеты, у которой всего две стороны и, следовательно, всего два возможных исхода. В мире существуют сотни религий. Вы не можете выбрать их *все*, поскольку некоторые из них носят эксклюзивистский характер и требуют от человека полной преданности. Поэтому это не вопрос «или/или», как представляют себе сторонники пари Паскаля.

Говоря проще, если вы подаете свой голос *за* христианство, это означает, что вы подаете голос *против* ислама (если привести лишь один пример). Но что, если мусульманская точка зрения на Бога и спасение верна, а христианская – ошибочна? В таком случае выбор христианства на основании пари Паскаля не принесет никакой пользы.

Христианство в течение долгого времени представляло собой эксклюзивистскую религию – то есть исторически сложилось так, что человек, решивший стать последователем Христа, не мог быть также мусульманином, индуистом или язычником. И этот эксклюзивизм не только не позволяет человеку быть христианином и одновременно кем-то еще; он не позволяет ему быть

христианином иного толка, разделяющим иную систему христианских верований. Оказывается, есть множество различных типов христиан, и некоторые из них утверждают, что те, кто не следует именно их вероучению, не могут быть спасены. Я знаю некоторые баптистские церкви, члены которых настаивают на том, что если вы не крещены в *их* церкви, вы обречены на гибель. Даже крещения в другой баптистской церкви недостаточно – не говоря уже о пресвитерианских, лютеранских, методистских и других церквах. В случае с такими жестко консервативными формами христианства речь явно идет не о том, чтобы принять пари и сделать выбор между двумя возможными решениями. Есть множество решений, и любое из них может оказаться «правильным».

Акцент в христианстве на том, что есть лишь один верный взгляд и множество ошибочных; что ошибочные взгляды встречаются не только за пределами христианства, но и внутри него; и что эти ошибочные взгляды могут привести человека прямо в глубины ада, не представляет собой просто современное изобретение. Он восходит к самым ранним годам существования Церкви. Безусловно, он уже присутствовал во втором и третьем столетиях христианской эры. К тому времени уже стало чрезвычайно легко осудить как «еретика» любого, кто придерживался альтернативных взглядов на Бога, Христа и спасение. Решение вопроса, кто был прав, а кто заблуждался и какие взгляды были верными, а какие – ошибочными, стало одним из главных предметов заботы христианских лидеров. Причина в том, что уже после новозаветного периода многие христиане пришли к убеждению, что Христос – единственный путь к спасению. Более того, спасения можно было достигнуть, лишь придерживаясь правильных взглядов на Бога, Христа, спасение и так далее. Поэтому различение между правильными и ошибочными верованиями – уточнение того, что было «ортодоксальным» (верным), а что «еретическим» (ложным) – так волновало многих из лидеров ранней Церкви.

Ортодоксия и ересь в ранней Церкви

В течение II и III столетий существовало множество различных взглядов на Христа. Некоторые из последователей Иисуса думали, что он был человеком, но (по своей природе) не божеством; другие – что он был божеством, но не человеком; третьи – что он представлял собой два различных существа, человеческое и божественное; а четвертые – та сторона, которая оказалась «победительницей» в этих спорах – придерживалась убеждения, что он был человеком и божеством одновременно, но в то же время представлял собой одно существо, а не два. Однако данные дебаты следует поместить в более широкий контекст. Ибо христиане спорили не просто о личности и природе Христа, но по множеству других богословских вопросов, находившихся в обращении в тот период.

Например, шли споры о Боге. Некоторые христиане утверждали, что существует только один Бог. Другие говорили, что их два – Бог Ветхого Завета не то же самое, что и Бог Иисуса. Были и такие, что заявляли, будто богов было 12 или 36, или даже 365. Как могли люди с подобными взглядами считать себя христианами? Неужели им недостаточно было просто открыть Новый Завет и убедиться в своей ошибке? Дело, разумеется, в том, что Нового Завета в то время еще не существовало. Правда, все книги, которые впоследствии были сочтены достойными войти в Новый Завет и признаны Священным Писанием, уже находились в обращении. Но то же самое относится и к великому множеству других книг – например, евангелий, посланий и апокалипсисов – и все они претендовали на то, что написаны апостолами Иисуса и представляют «правильный» взгляд на веру. Тот Новый Завет, что мы имеем, состоящий из 27 книг, появился в результате этих конфликтов, и та сторона, которая оказалась победившей в спорах, решала, какие книги включить в число канонических писаний.[1]

Имели место и другие широкомасштабные дебаты. Была ли Еврейская Библия – писания иудеев – частью откровения истинного Бога? Или она была просто священной книгой евреев, не имеющей отношения к христианам? Или, если довести этот взгляд до крайности, не было ли их автором некое низшее, злобное божество?

А как насчет мира, в котором мы живем? Представляет ли он собой творение истинного Бога? Или же творение низшего божества, Бога иудеев (который не был Богом христиан)? Или же космическую катастрофу и природное зло?

Причина, по которой большинство христиан сегодня без труда ответили бы на эти вопросы, заключается в том, что одна из раннехристианских точек зрения вышла победительницей в дебатах, как жить и во что верить. Это та самая сторона, которая настаивала, что есть только один Бог, который сотворил мир, избрал евреев своим народом и дал им Писание. Мир был создан хорошим, но впоследствии оказался испорченным из-за греха. Однако в итоге Бог искупит этот мир и всех своих истинных последователей в нем. Это искупление придет через его сына, Иисуса Христа, который одновременно Бог и человек и который умер ради спасения всех верующих в него.

То, что именно эта точка зрения возобладает, отнюдь не казалось чем-то предрешенным в первые столетия христианской эры. Однако она возобладала и с тех пор стала доминирующим христианским верованием. Здесь я сосредоточу внимание на спорах вокруг личности Христа, в особенности на взглядах на него как на бога.

Специалисты часто описывают эти богословские дебаты как борьбу между «ортодоксией» и «ересью». Это весьма ненадежные термины, в не малой степени потому, что их буквальное значение не совпадает с тем, как их используют исследователи в наши дни. Слово *ортодоксия* буквально значит *правильная вера.* Слово *ересь* буквально значит *выбор* – в данном случае, выбор не следовать «правильной вере». Синоним ереси – *гетеродоксия*, что буквально означает *другая вера*, вера, отличная от той, которая считается «правильной». Историки не употребляют эти термины в их буквальном значении потому, что историки – не богословы (а если они и богословы, то не занимаются богословием, когда пишут исторический труд). Богослов может объяснить вам, какая вера «правильная», а какая – «ошибочная», которой придерживаться не следует. Но у историка нет доступа к богословской истине, что «правильно» в глазах Бога. У него есть доступ только к историческим событиям. И потому историк может описать, как некоторые из ранних христиан верили в существование единственного Бога, а другие – в двух, или 12, или 36, или даже 365 богов, но историк не может утверждать, что взгляд какой-либо одной из этих групп был в действительности «правильным».

Тем не менее историки продолжают использовать термины *ортодоксия, греев* и *гетеродоксия*, чтобы описать эту раннюю борьбу за истину – не потому, что им известно, какая из сторон в конечном счете была права, но потому, что им известно, какая из сторон в конечном счете одержала победу. Та сторона, которая с течением времени сумела привлечь на свою сторону большинство обращенных и решала, во что именно следует верить христианам, называется «ортодоксальной», поскольку она утвердила себя в качестве доминирующей точки зрения и таким образом *объявила* эту точку зрения единственно верной. «Ересь» или «гетеродоксия» для современного историка – это просто точка зрения стороны, проигравшей спор.

Я должен это особо подчеркнуть, потому что если в данной главе я описываю тот или иной взгляд как ортодоксальный или еретический, я тем самым вовсе не утверждаю, что, по моему мнению, правильное и истинное, а что – ошибочное и ложное. Вместо этого я просто ссылаюсь на точку зрения, которая либо стала доминирующей в традиции, либо потерпела поражение.

Эта глава посвящена по большей части взглядам, которые потерпели поражение и были

объявлены еретическими; в следующей главе речь пойдет о тех взглядах, которые победили и были объявлены ортодоксальными. Я начну с тех еретических взглядов, которые были решительно отвергнуты зарождающимся ортодоксальным мнением. Их можно представить в виде двух противоположных способов понимания Христа. Некоторые христиане отрицали, что Христос был богом по природе; для них он был «только» человеком, ставшим божеством после усыновления. Другие отрицали, что Христос мог быть человеком по природе; для них он только «казался» человеком. Были и такие, которые отрицали, что Иисус Христос был одним существом; для них он представлял собой два различных существа, одно человеческое, а другое божественное. И все три точки зрения в конце концов оказались богословскими «тупиками». Множество людей следовали этими путями, но в итоге они ни к чему не привели.[2]

Путь, который отрицает божественность

Одна из самых интересных черт раннехристианских споров по поводу ортодоксии и ереси – обстоятельство, что те взгляды, которые изначально считались ортодоксальными, позже были объявлены ересью. Нигде это не видно так отчетливо, как на примере первого из еретических взглядов на Христа – взгляда, отрицавшего его божественность. Как мы уже убедились в главе 6, самые первые христиане придерживались различных христологических представлений, считая, что человек Иисус (только человек, и ничего больше) был возвышен до статуса и авторитета Бога. Самые ранние последователи Христа полагали, что это произошло в момент его воскресения; позже другие пришли к убеждению, что это случилось при его крещении. Обе точки зрения стали рассматриваться как еретические ко II веку н. э., когда широко распространилось мнение, согласно которому, вне зависимости от того, что еще можно сказать о Христе, очевидно, что он – бог по природе и был таковым всегда. Не то чтобы «охотники за ересями» среди христианских авторов II столетия осуждали первых христиан за такие взгляды. Нет, они подвергали нападкам своих современников, которые их придерживались, и по ходу дела в большей или меньшей степени «переписывали историю», утверждая, будто подобные взгляды никогда не разделялись ни первыми апостолами в самом начале, ни большинством христиан когда бы то ни было. Напротив, они были нововведениями, которые должны быть немедленно пресечены и отвергнуты всеми истинно верующими.

Эбиониты

Несколько групп во II столетии христианской эры, по-видимому, придерживались очень древнего понимания Христа как человека, который был усыновлен Богом при крещении. К несчастью, от этих групп не сохранилось ни одного сочинения с подробным изложением их взглядов. Вместо этого все, что мы имеем, – это главным образом труды христианских авторов, обычно «охотников за ересями», известных историкам как *ересиологи,* – которые им противостояли. Всегда трудно реконструировать точку зрения какой-либо группы, если в вашем распоряжении только сочинения их врагов, полных решимости нападать на них. Но иногда у нас просто больше ничего нет, и в данном случае это именно так. Исследователи уже давно отдавали себе отчет в том, что утверждения ересиологов следует воспринимать с большой долей скептицизма. Но даже с учетом этого кажется правдоподобным, что некоторые христиане продолжали придерживаться взглядов, которые приписывали им их враги. Одна из таких групп стала известна как эбиониты.

Эбиониты подвергались нападкам со стороны многих ересиологов, включая того, которого нам еще представится случай обсудить подробнее – церковного лидера в Риме, жившего в начале

III века, по имени Ипполит. Во всех наших источниках эбиониты представлены как иудеохристиане – то есть, христиане, продолжавшие считать, что последователям Иисуса необходимо придерживаться иудейского закона и еврейских обычаев, или, иными словами, сохранить (или приобрести) еврейскую идентичность. В этой точке зрения имелась определенная логика: если Иисус был еврейским Мессией, посланным еврейским Богом еврейскому народу во исполнение еврейского закона, то, естественно, он сам придерживался еврейской религии и любой, желающий следовать за ним, должен быть евреем. Но по мере того как христианство становилось все в большей степени языческой (нееврейской) религией, столь же естественно, что оно в конце концов оторвалось от своих еврейских корней и оказалось в противостоянии с некоторыми ключевыми аспектами иудаизма, как мы увидим более детально в Эпилоге.

Некоторые исследователи придерживались мнения, что эбиониты могли проследить свои богословские взгляды вплоть до самых первых последователей Иисуса, которые собирались в Иерусалиме после смерти своего учителя вокруг его брата Иакова. В том что касается их христологических позиций, эбиониты, судя по всему, действительно разделяли точку зрения ранних христиан. Согласно Ипполиту, в его объемной книге под названием «Опровержение всех ересей», эбиониты полагали, что они могут быть «оправданы» перед Богом, только соблюдая закон, точно так же, как сам Иисус «был оправдан через соблюдение закона». Следовательно, оправдание перед Богом зависело от следования примеру Христа, и тот, кто так поступал, также становился «Христом». Согласно этой точке зрения, Христос «по природе» ничем не отличался от любого другого человека. Или, как пишет Ипполит, эбиониты «утверждают, что Сам Господь наш был человеком, во всем подобным остальному роду человеческому» (*Опровержение*, 22).[3]

По мнению Ипполита и его ортодоксальных единомышленников, ничто не могло быть дальше от истины. Они относились к Христу как к богу – не потому, что он был возвышен до божественного статуса, но потому, что он – предвечное божественное существо, всегда бывшее с Богом и равное Богу, даже до своего рождения.

Феодотиане (римские адопционисты)

Еще одна группа, придерживавшаяся «адопционистских» взглядов – точки зрения, согласно которой Христос не был божеством по природе, но стал Сыном Божьим вследствие усыновления, – появилась не из иудеохристианства, но из чисто языческой среды. Эта группа известна как феодотиане – по имени их лидера, сапожника и богослова-любителя по имени Феодот. Поскольку они были сосредоточены в Риме, специалисты иногда называют эту группу римскими адопционистами.

Последователи Феодота полагали, что Христос действительно отличался от всех прочих людей тем, что был рожден от девственницы (и, таким образом, они, возможно, принимали либо Евангелие от Матфея, либо Евангелие от Луки в качестве Писания). Но в остальном, как сообщает нам Ипполит, для них «Иисус был (просто) человеком» (*Опровержение*, 23). Поскольку Иисус отличался необычайной праведностью, при его крещении случилось нечто особенное: Дух Божий снизошел на него, наделив его властью творить великие чудеса. По словам Ипполита, феодотиане разделились во мнениях относительно отношения Иисуса к Богу: одни считали, что Иисус был «просто человеком», который получил свою силу от Духа, снизошедшего на него при крещении; другие, по-видимому, верили, что в этот момент Иисус стал божественным; а третьи полагали, что «он был сделан Богом после воскресения из мертвых» (*Опровержение*, 23).

Самое пространное опровержение точки зрения Феодота содержится в трудах Евсевия, уже

упомянутого нами «отца церковной истории». Как это часто случается на протяжении его десятитомного труда по истории церкви, Евсевий приводит пространные цитаты из более раннего сочинения, содержащего нападки на еретические взгляды, однако не указывает при этом имя автора. Один из более поздних отцов Церкви назвал сочинение, о котором идет речь, «Малый Лабиринт» и приписал его великому богослову Оригену, чьи собственные христологические взгляды мы рассмотрим ниже. Оказывается, по мнению некоторых современных специалистов, оно в действительности принадлежит Ипполиту. В любом случае источник, похоже, относится к началу III века н. э., и направлен против адопционистов, утверждавших, что «Спаситель был просто человеком».

Автор «Малого Лабиринта» указывает, что у сапожника Феодота был последователь, некий меняла, которого, по удивительному совпадению, также звали Феодотом. Другим членом этой группы был человек по имени Наталий, которого убедили стать ее епископом, посулив плату за беспокойство в 150 динариев в месяц (довольно значительная сумма денег для того времени). Но затем следует интересный анекдот, в котором говорится, что Наталий покинул секту по воле Бога, который не раз посылал ему ночные кошмары; в одном из них «был он избит святыми ангелами, всю ночь его бичевавшими: встав поутру, весь в ранах, он надел рубище, посыпал голову пеплом и кинулся, обливаясь слезами, в ноги епископу Зефирину» (Евсевий, *Церковная история*, 5.28).[4]

Автор «Малого Лабиринта» указывает на то, что, по мнению Феодота, их взгляд на Иисуса – что он был всего лишь человеком, а не Богом, но впоследствии стал Сыном Божьим вследствие усыновления – представлял собой доктрину, которой учили сами апостолы и которой придерживалось большинство в Римской церкви вплоть до времен епископа Виктора, в конце II века н. э. С исторической точки зрения, как мы уже видели, феодотиане вполне могли иметь на то основание: понимание, сходное с этим, действительно присутствует среди самых ранних христианских верований. Разделяли ли его большинство римских христиан почти до самого момента возникновения этой группы, далеко не столь ясно. Автор «Малого Лабиринта» опровергает это утверждение, указывая, что известные христианские авторы начиная с Иустина Мученика, писавшего в Риме около 150 года н. э., придерживались другого мнения: «Все они признают Христа богом».

В главе 9 мы увидим, что этот неизвестный автор прав: Иустин действительно рассматривал Христа как предвечное божественное существо. Но Иустин писал на 120 лет позже «самых ранних» христиан и потому не может быть свидетелем того, что говорили последователи Иисуса в годы, непосредственно последовавшие за его смертью, то есть более века тому назад.

Следует отметить, что в «Малом Лабиринте» феодотиане обвиняются в том, что вносят изменения в тексты Нового Завета, которые они копировали, вставляя в них собственные адопционистские взгляды. Один интересный пассаж стоит процитировать пространно:

> Поэтому они бесстрашно и наложили руку на Священное Писание, говоря, что они его исправляют. Желающий может узнать, что я не клевещу на них: пусть соберет и сравнит между собой имеющиеся у них списки; он найдет много разногласий: Асклепиадотовы не согласны с Феодотовыми. Можно достать множество этих списков: ученики их усердно переписывали то, что учителя, по их словам, исправили, то есть испортили. Возьми Ермофиловы – опять разлад с другими. Аполлонидовы противоречат сами себе. Можно сравнить ранние с переделанными позже – несогласий множество… Они не могут отречься от этого преступления, потому что списки их собственноручные. Не такому писанию обучали их оглашатели, и они не могут показать подлинник, с которого списывали (Евсевий, ***Церковная история,*** 5.28).

Это обвинение стадо стандартным среди ортодоксальных охотников за ересями в первые века христианства – что еретики изменяли тексты Писания, чтобы заставить их говорить именно то, что им было нужно. Но при оценке подобных заявлений следует подчеркнуть две вещи. Первая – это то, что многие тексты Писания в действительности поддерживают еретическую точку зрения, как мы уже видели в главе 6, обсуждая христологические концепции вознесения (например, Рим 1:3–4; Деян 13:33). Вторая – то, что, несмотря на утверждения ортодоксов, будто подобная манипуляция текстами была делом рук еретиков, в сохранившихся до наших дней рукописях Нового Завета почти все свидетельства указывают в противоположном направлении, то есть, что именно ортодоксальные писцы искажали тексты, пытаясь приспособить их к собственным богословским потребностям. Возможно, некоторые писцы из числа гетеродоксов делали то же самое, но среди наших сохранившихся манускриптов почти нет доказательств, подтверждающих это.

В любом случае эти адопционистские взгляды были отвергнуты ортодоксальными богословами II и III веков, уже прочно обосновавшимися в лагере сторонников христологических концепций воплощения, в которых Христос понимался как предвечное божественное существо по натуре, ставшее человеком.

Путь отрицания человечности

Мы уже видели, что те, кто придерживался адопционистской точки зрения на Христа, утверждали, что представляют изначальные взгляды апостолов самого Иисуса. Разумеется, в раннем христианстве любая группа, представлявшая любую точку зрения, заявляла, будто их взгляды отражают оригинальное учение Иисуса и его первых последователей, но в случае с адопционистами они вполне могли оказаться правы. Та точка зрения, которую мы рассмотрим сейчас, в некотором роде полярно противоположная: вместо того чтобы быть по своей природе полностью человеком, а не божеством, Христос по природе был полностью божеством, а значит, не человеком. В итоге такая точка зрения получила название *докетизм*, от греческого слова *dokeo со* значением *выглядеть* или *казаться.* Согласно этому учению, Иисус не был в действительности человеком, но лишь «казался» им. По своей сути он был полностью богом. А бог для этих верующих не мог стать человеком – не более, чем человек мог стать камнем.

Это понимание также может быть прослежено вплоть до ранних времен – хотя не столь ранних, как в случае с идеей адопционизма, укорененной в христологиях вознесения. Докетические взгляды, когда мы впервые с ними встречаемся, похоже, выросли из христологий воплощения ближе к концу I века – но, тем не менее, еще в новозаветный период. Однако вряд ли можно разглядеть их среди тех взглядов, которых придерживались первые последователи Иисуса. Как мы уже видели, есть некоторое основание подозревать, что Павел придерживался сходной точки зрения, – но очень трудно утверждать это наверняка. Павел действительно говорит о Христе, пришедшем «в подобии плоти греха» (Рим 8:3) и ставшем «по виду… как человек» (Флп 2:7), однако он никогда не выражает ясно свои взгляды на человеческую сущность Иисуса. Он говорит о Христе как о «родившемся от женщины» (4:4) – а это не то заявление, которое захотел бы сделать любой сторонник докетизма.

В результате первое очевидное свидетельство присутствия докетического взгляда появляется только ближе к концу новозаветного периода, в книге, известной как Первое послание Иоанна. Традиционно утверждалось, будто автором этого анонимного сочинения был ученик Иисуса Иоанн, сын Зеведеев. Однако книга почти наверняка была написана не им, и нигде не претендует на его авторство. Ясно то, что это послание направлено против некоторых из членов общины, к которой принадлежал автор – или, вернее, бывших членов, которые откололись от большинства из-за разногласий по поводу сущности Христа. Те, кто покинули общину, чтобы основать свою собственную церковь, не верили, что Христос пришел «во плоти»; то есть они не верили, что он был настоящим человеком, пришедшим во плоти.

Докетисты, обличаемые в Первом послании Иоанна

Автор 1 Ин прямо ссылается на группу прежних членов общины, покинувших ее, как на *антихристов* – то есть «тех, кто отрицает Христа»: «И теперь появилось много антихристов; отсюда и знаем, что последний час. Они вышли от нас, но не были наши; ибо, если бы они были наши, то остались бы с нами: но они вышли, чтобы было явлено, что не все наши» (1 Ин 2:18–19).

Из этого пассажа становится очевидным, что когда-то эти противники Христа принадлежали к той же церкви, что и автор, но покинули ее. Автор полагает, что они никогда не придерживались одного и того же мнения с теми, кто остался в общине. Но что именно заставило их ее покинуть? В другом месте, упоминая об «антихристах», автор говорит, что их верования расходились с его собственными и с верованиями большинства общины: «Вы познаёте Духа Божия так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти,

есть от Бога, и всякий дух, который не исповедует Иисуса, не есть от Бога; и это – дух антихриста, о котором вы слышали, что он грядет, и теперь он уже в мире» (4:2–3).

Итак, только те, кто признают, что Христос пришел «во плоти», могут считаться истинно верующими. «Антихристы», покинувшие общину, по-видимому, этого не признавали. Исследователи спорят по поводу смысла этого пассажа, но проще всего предположить, что те, кто откололись от общины, отрицали реальное, плотское существование Христа. Это может объяснить также и то, почему автор начинает свое послание именно с того, что подчеркивает реальное, телесное, осязаемое существование Христа: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими глазами, что мы созерцали и что руки наши осязали, о Слове жизни, – и жизнь была явлена, и мы увидели, и мы свидетельствуем и возвещаем вам жизнь вечную, которая была с Отцом и явлена была нам» (1:1–2).

Продолжая, автор послания поясняет, что говорит об Иисусе Христе, Сыне Божьем (1:3). Почему он так подчеркивает телесность Христа, как того, кого можно было видеть, слышать и осязать? Именно потому, что «антихристы» отвергали это. Вас может удивить то обстоятельство, что вступление к 1 Ин смутно напоминает Пролог к Евангелию от Иоанна, которое также открывается словами «в начале» и ссылается на слово/Логос Бога, дарующее жизнь и ставшее человеком (Ин 1:1-14). Откуда это сходство? Среди исследователей широко бытует мнение, что 1 Ин было написано кем-то, принадлежавшим к той же самой общине, где создавалось и циркулировало Евангелие от Иоанна. Как мы видели, Пролог к Евангелию от Иоанна подчеркивал, что Иисус – воплощение предвечного Слова Божьего, которое изначально было с Богом и само

было Богом. Эта христология воплощения – одна из самых «высоких» точек зрения на Христа, встречающихся во всем Новом Завете. Как, в таком случае, мы можем объяснить точку зрения «антихриста», которая еще «выше» – настолько выше, что Иисус предстает в ней исключительно божеством, а не человеком? Исследователи предположили, что внутри общины, создавшей Евангелие от Иоанна, некоторые верующие довели христологические взгляды этого евангелия до крайности – или по крайней мере до того, что они считали логическим выводом – и пришли к мнению, что Христос был до такой степени богом, что никак не мог быть человеком. Таким образом, Первое послание Иоанна было написано с целью опровергнуть этот взгляд, настаивая на пришествии Христа «во плоти» и на том, что любой, кто отказывался признать его телесное существование, был в действительности антихристом.

Докетисты, обличаемые Игнатием

Взгляд, которого придерживались «антихристы», отвергаемый в 1 Ин, получил широкое распространение в некоторых христианских группах II века. Сходное мнение осуждалось одним из самых интересных авторов, следовавших непосредственно за новозаветным периодом, христианским епископом крупной церкви в Антиохии, Сирия, по имени Игнатий. Нам хотелось бы знать больше о жизни Игнатия. Однако известно, что он был арестован в Антиохии за христианскую деятельность примерно в 110 году н. э. и отправлен в

Рим, чтобы там подвергнуться казни, будучи брошенным на съедение диким зверям. По пути в Рим Игнатий Антиохийский написал несколько посланий, которые дошли до нас. Нет нужды говорить, что эти тексты представляют немалый интерес, поскольку написаны с некоторой поспешностью христианином, которому предстояла мученическая смерть. Письма обращены к различным церквам, большинство из которых послали своих представителей, чтобы встретиться с Игнатием во время его путешествия. От них Игнатий узнавал о внутренних делах этих церквей и писал послания, чтобы помочь им разрешить их проблемы. Одной из самых крупных проблем,

о которых он слышал, было то, что в некоторых общинах возникли конфликты по поводу природы Христа, поскольку ряд их членов придерживались докетистских взглядов.

Игнатий весьма решительно выступает против любого понимания, согласно которому Христос – не настоящий человек из плоти и крови, который телесно пострадал и умер. И можно понять, почему он с таким упорством отвергает подобные взгляды. Ведь если Христос *в действительности* не испытал боль и смерть – то есть если он был чем-то вроде призрака, лишенного реального тела или физических ощущений – то какой смысл тогда самому Игнатию проходить через муку и смерть за следование Христу? Для Игнатия Христос был человеком, подобным всем прочим людям. Разумеется, он был в то же время и богом. Но при этом у него имелось настоящее тело, способное испытывать настоящую боль и пережить настоящую смерть.

Итак, Игнатий пишет своим христианским читателям в городе Траллы: «Не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, Который… истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер» *(К Траллийцам*, 9).[5] Далее он нападает на людей, которых называет безбожниками и неверующими. По его словам, они «говорят, что Он страдал только призрачно, – сами они призрак». Ибо если они правы и Христос страдал только призрачно, «зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться с зверями? Зачем я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?» *(К Траллийцам*, 10).

Нечто подобное Игнатий говорит в послании христианам из города Смирна: «Все это Он [Христос] перетерпел ради нас, чтобы мы спаслись; и пострадал истинно… а не так, как говорят некоторые неверующие, будто Он пострадал призрачно. Сами они призрак» *(К Смирнянам*, 2). То есть Христос никого не обманывал, притворяясь человеком из плоти и крови, когда в действительности он им не был; обманывали докетисты – оппоненты Игнатия. Игнатий, следовательно, настаивает, что Христос не только умер телесно, но и был воскрешен телесно, как доказывается тем фактом, что «по воскресении, Он ел и пил с ними, как имеющий плоть» (К *Смирнянам*, 3). Христос не был призраком в человеческом образе; напротив, докетисты – «звери в человеческом образе». Если Христос «совершил это призрачно, то и я ношу узы только призрачно. И для чего же я сам себя предал на смерть, в огнь, на меч, на растерзание зверям?». Для Игнатия, поскольку спасение дается человеческому телу, оно должно быть испытано в человеческом теле и могло быть достигнуто Христом только в его собственном человеческом теле. Иначе это спасение оказалось бы таким же пустым и призрачным.

Маркиониты

Самым известным докетистом II столетия христианской эры был знаменитый проповедник и философ, впоследствии заклейменный как ересиарх, по имени Маркион. Достойно сожаления, что до нас не дошло ни одного сочинения, вышедшего из-под пера самого Маркиона, поскольку он пользовался значительным влиянием в христианской среде своего времени, основывая церкви, которые придерживались его особого учения, по всему христианскому миру. К несчастью, мы знаем об этом учении лишь то, что говорили его ортодоксальные враги в своих опровержениях. В любом случае эти опровержения были весьма многочисленными и объемными. Ересиолог Тертуллиан, которого мы подробнее обсудим далее, написал пятитомный труд против Маркиона, который дошел до наших дней. Этот труд служит нашим главным источником информации о выдающемся еретике.[6]

В отличие от антихристов, упомянутых в 1 Ин, Маркион заимствовал свои богословские аллюзии не из Евангелия от Иоанна, но из посланий апостола Павла, которого он считал величайшим из апостолов, единственным, кто понял подлинное значение Иисуса. Павел в особенности подчеркивал, что между еврейским

Законом и благовестием Христа существовала разница. Для Павла следование предписаниям Закона не могло оправдать человека перед Богом; это могла сделать только вера в смерть и воскресение Иисуса. Маркион довел это различие между Законом и Евангелием до крайности, утверждая, что они прямо противоречили друг другу. Закон – одно, Евангелие – совсем другое. Причем по вполне ясной и очевидной (для Маркиона) причине: Закон был дан Богом евреев, тогда как спасение было дано богом Иисуса. Они были, по сути, двумя различными богами.

Даже сегодня некоторые люди – и часто христиане – думают о Боге Ветхого Завета как о гневном Боге, а о Боге Нового Завета – как о Боге милосердном. Маркион отточил этот взгляд до предельной остроты. Бог Ветхого Завета создал этот мир, избрал Израиль своим народом и затем дал ему Закон. Однако проблема заключалась в том, что никто не в состоянии соблюсти этот Закон. Бог Закона не был зол, но справедлив до безжалостности. И наказанием за нарушение Закона было осуждение на смерть. Такое наказание заслужили – и получили – все. Бог Иисуса, с другой стороны, был Богом любви, милосердия и прощения. Этот Бог послал Иисуса в мир, чтобы спасти тех, кто был осужден Богом евреев.

Однако если Иисус принадлежал этому духовному, любящему Богу, а не справедливому Богу Творцу, это должно означать, что он не имел никакого отношения к творению. Следовательно, он не мог родиться и никоим образом не мог быть привязан к этому материальному миру – миру, созданному и осужденному Богом евреев. Поэтому Иисус пришел в этот мир не как обычный человек, через рождение. Он спустился с небес в облике взрослого мужчины, как некий призрак, который лишь казался имеющим человеческий облик. Но это было не более чем видимостью, очевидно, с целью обмануть Бога Творца. «Кажущаяся» смерть Иисуса была принята как плата за грехи людей, и через эту мнимую смерть призрачный Иисус, посланный от духовного Бога, сумел принести спасение всем верующим в него. Однако в действительности он не страдал и не умирал. Да и как такое могло быть? Он не имел настоящего тела. Все было не более чем видимостью.

В ответ оппоненты Маркиона из числа ортодоксальных богословов настаивали, что тот же самый Бог, который создал этот мир, искупил его; тот же самый Бог, который дал Закон, послал Христа во исполнение этого закона; и что Христос был совершенным человеком из плоти и крови, который не *казался* страдающим и умирающим, но *действительно* страдал и умер, пролив настоящую кровь и чувствуя настоящую боль, с тем, чтобы принести настоящее спасение настоящим людям, которые отчаянно в нем нуждались. Ортодоксальная точка зрения, возобладавшая над взглядами Маркиона и других докетистов, утверждала, что, несмотря на то, что Христос был божеством, он также был во всех отношениях настоящим человеком.

Путь отрицания единства

До сих пор мы рассматривали представителей двух христологических крайностей – с одной стороны, адопционистов, которые заявляли, что Иисус был человеком, но не божеством по природе, а с другой – докетистов, которые утверждали, что Иисус был божеством, но не человеком по природе. Ортодоксальная точка зрения, как мы увидим далее, стояла на следующем: обе стороны были правы в том, что они утверждали, но ошибались в том, что они отрицали. Христос был божеством по природе – совершенным богом – и человеком по природе – совершенным человеком. Но как он мог быть и тем, и другим? Одно из решений этой проблемы было впоследствии признано абсолютно ложным и еретическим: что Иисус Христос в действительности представлял собой две сущности. В человека Иисуса на время вселилось божественное существо, покинувшее его перед смертью. Подобных взглядов придерживались различные христианские группы, известные современным специалистам под общим названием *гностики.*

Христианский гностицизм

Среди исследователей в последние годы имели место долгие, ожесточенные и жаркие дебаты по поводу природы религиозного феномена, известного как гностицизм.[7] Не говоря обо всем остальном, эти дебаты показали, что мы уже не можем говорить просто о гностических религиях, как если бы они представляли собой монолитный набор верований, разделяемый широким кругом религиозных групп, из которых все могут быть по справедливости отнесены к гностическим, Некоторые специалисты полагают, что сам термин *гностицизм* определялся так широко, что теперь уже стал бесполезным. Другие с большей долей вероятности предположили, что нам нужно как можно больше сузить определение гностицизма, отнеся его лишь к одной определенной группе, а другие, приблизительно сходные, группы называть другими именами. Поскольку данная книга не посвящена гностицизму как таковому, мне нет нужды вдаваться в подробности этих исследовательских разногласий, сколь бы важными они ни были. Вместо этого я просто укажу, что я сам подразумеваю под гностицизмом, и вкратце обсужу христологический взгляд, присутствующий в дошедших до нас гностических текстах.

Термин *гностицизм* происходит от греческого слова *гнозис*, означающего знание. Как мы уже видели, христианские гностики считали, что спасение приходит не через веру в смерть и воскресение Христа, а через надлежащее «знание» тех тайн, которые Христос раскрыл своим последователям. В течение многих столетий мы получали сведения о гностиках только из писаний, направленных против них такими христианскими ересиологами, как Ириней Лионский, Ипполит Римский и Тертуллиан. Теперь мы понимаем что даже если мы отнесемся к сообщениям этих борцов с ересями осторожно и будем рассматривать их самым что ни на есть критическим взором, они все равно способны ввести нас в заблуждение относительно действительного характера гностических взглядов. Мы можем утверждать это потому, что были обнаружены подлинные писания гностиков, и теперь мы можем прочитать, что они сами хотят сказать по поводу собственных взглядов.

Самой значительной находкой таких текстов в новейшее время стало собрание книг, обнаруженное египетскими крестьянами возле города Наг-Хаммади, когда они копали землю в поисках удобрения.[8] Это собрание получило название библиотеки Наг-Хаммади. Оно состоит из тринадцати книг, представляющих собой древние антологии текстов, большинство из которых – гностические писания, созданные гностиками и для гностиков. В общей сложности книги

включают в себя 52 трактата, точнее 46, если не считать дубликатов. Тексты библиотеки Наг-Хаммади написаны на древнеегипетском языке, известном как коптский; первоначально все книги были, судя по всему, написаны по-гречески, поэтому сохранившиеся копии представляют собой более поздние переводы. Книги, в которых были обнаружены эти трактаты, произведены в IV столетии христианской эры; сами же трактаты написаны намного раньше, вероятно во II веке. Исследовательские труды, посвященные этим книгам, представлены в изобилии. Для наших целей я дам здесь краткий обзор основного взгляда, изложенного в этих текстах, чтобы помочь нам понять сущность христологии, которую разделяло большинство христиан-гностиков.

Христиане-гностики не думали, что этот мир представляет собой творение единого истинного Бога, что приближало их воззрения к воззрениям Маркиона.

Но, в отличие от Маркиона, гностики предлагали пространные мифологические объяснения, каким образом этот мир начал свое существование. Его происхождение прослеживалось далеко в бесконечность, вместе с целой плеядой божественных существ, которые составляли Небесное царство. В один момент – когда, кроме Небесного царства, больше ничего не существовало – произошла космическая катастрофа, которая привела к появлению нового поколения божественных существ, не полностью сформировавшихся и потому несовершенных. Одно из этих низших, несовершенных и (зачастую) невежественных божеств и создало материальный мир, в котором мы обитаем.

Гностические тексты не объясняют логику, лежащую за подобным взглядом на сотворение мира, но ее нетрудно обнаружить. Кто захочет приписать ответственность за этот мир, полный боли и страдания, единому и истинному Богу? В нашем мире случаются ураганы, цунами, наводнения, засухи, эпидемии, врожденные болезни, голод, войны и многие другие бедствия и неприятности. Разумеется, благой и всемогущий Бог не может нести ответственность за эту юдоль скорби и отчаяния. Мир – космическая катастрофа, и цель религии – бежать от этой катастрофы.

Согласно гностикам, наш мир – тюрьма для божественных искр, берущих свое начало в Небесном царстве, но попавших здесь в ловушку. Эти искры испытывают желание и потребность спастись из плена материи. Они могут сделать это, узнав тайну о том, кто они такие, откуда пришли, как сюда попали и как им вернуться обратно.

Вы можете задаться вопросом, какое отношение все это имеет к христианству. Согласно христианам-гностикам, все эти представления о мире содержатся в самой Библии. Христос – тот, кто пришел в мир, чтобы научить небесным тайнам, которые могут освободить божественные искры, заключенные в ловушку материи.

«Сепарационистская» христояогия

По-видимому, некоторые гностики придерживались докетистского понимания, согласно которому Христос – который не мог принадлежать этому порочному материальному миру – пришел на землю в виде духа, почти как у Маркиона. Самого Маркиона не следует считать гностиком: он придерживался мнения, что было только два бога, а не множество; он не рассматривал этот мир как космическую катастрофу, но как творение Бога Ветхого Завета; и он не думал, что божественные искры, обитающие в человеческих телах, могут быть освобождены через постижение истинного «гнозиса». Более того, его докетистский взгляд, по-видимому, не соответствовал *типичной* точке зрения гностиков. Вместо того чтобы считать Христа совершенным божеством, но не человеком, большинство гностиков, судя по всему полагали, что Иисус Христос представлял собой две сущности: человек Иисус, в которого на время вселилось божественное существо. Для них существовало разделение *(separation)* между Иисусом и

Христом. Поэтому мы можем назвать такую христологию *сепарационистской.*

Поскольку человек Иисус отличался такой необычайной праведностью, во время крещения в него вошло божественное существо из Небесного царства. Вот почему Дух снизошел на него – или вошел «в» него (буквальный смысл Мк 1:10) именно в этот момент. И вот почему только после этого – но не раньше – он мог начать творить чудеса и провозглашать свое поразительное учение. Но божество, само собой разумеется, не может ни страдать, ни умереть. Поэтому, прежде чем Иисус умер на кресте, божественный элемент покинул его. Это подтверждается, как заявляли некоторые гностики, последними словами Иисуса на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! Почему Ты покинул Меня?» (буквальный смысл Мк 15:34). Иисус был оставлен своим божественным элементом на кресте.

Один из текстов Наг-Хаммади, в котором гностическая сепарационистская христология представлена с особой остротой – это уже рассмотренная нами в главе 5 книга под названием «Коптский Апокалипсис Петра», якобы сообщенная не кем иным, как ближайшим учеником Иисуса, Петром. В заключительной части текста говорится, что Петр беседовал с Иисусом, Спасителем, как вдруг он увидел некое го двойника Христа, схваченного его врагами и распятого. Петр, естественно, приходит в замешательство и спрашивает Христа: «Что я вижу, о Господи? Ты ли это, которого они хватают, когда ты держишься за меня?»[9]. Его смущение только возрастает, когда он видит еще одно подобие Христа над крестом и в отчаянии спрашивает: «Кто этот тот, который стоит у креста, радостный и улыбающийся? Это кто-то другой, а не тот, чьи ноги и руки они приколачивают гвоздями?» *(Апокалипсис Петра*, 81).

Христос отвечает, что тот, кого Петр видит над крестом, есть «живой Иисус», а тот, в чьи руки и ноги вбивают гвозди, – «его плотская оболочка». Таким образом, проводится радикальное разграничение между реальным человеком Иисусом и «живым» Иисусом. Физическое тело «дом бесов и сосуд, в котором они обитают и который принадлежит Элохиму» (т. е. Богу). Человек Иисус принадлежит этому материальному миру и низшему Богу, его создавшему. Но это не относится к живому Иисусу: «Тот же, который стоит возле него, это живой Спаситель, первая часть от того, которого они схватили. И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали». Другими словами, божественный элемент – живой Христос – был освобожден от своей материальной оболочки. И что же такого забавного находит в этой сцене живой Иисус? «Поэтому он смеется над их непониманием и знает, что они слепорожденные. Так вот останется то, что подвержено страданию, поскольку тело это подобие. А то, что было освобождено, это мое бестелесное тело» *(Апокалипсис Петра*, 83).

Здесь перед нами пример сепарационистской христологии. «Настоящий» Христос, «живой Иисус» – это божественный элемент, лишь на время вселившийся в человеческое тело. И именно низшая, плотская, составляющая, «дом бесов», подверглась распятию. Спасение приносит не умирающий Иисус; оно приходит через живого Иисуса, который неподвластен страданиям и не может умереть. Те, кто этого не понимает, кто полагает, что именно смерть Иисуса имеет значение, становятся объектом насмешки Христа. Очевидно, сюда входят и церковные лидеры, которые настаивали, что спасение принесли реальные страдания и смерть Иисуса. Однако для гностического автора эти церковные лидеры не просто заблуждались, но представляли собой посмешище.

Однако гностикам не пришлось смеяться последними. По целому ряду сложных социальных, культурных и исторических причин гностическая форма христианства в перспективе не сумела привлечь на свою сторону большинство обращенных. Ортодоксальные церковные авторы, такие, как Ириней Лионский, Ипполит Римский и Тертуллиан, в итоге оказались победителями. Названные ортодоксальные писатели подвергали гностиков нападкам за их вызывающие разногласия взгляды, основанные на спорных богословских верованиях: гностики, как заявляли

ортодоксы, отделяли истинного Бога от его творения, человеческое тело от души, а Иисуса от Христа. Но в действительности мир был сотворен единым Богом, и он – место страдания не потому, что создан злым, но потому, что пал вследствие греха. Это случилось не по вине Бога. Этот единый Бог создал человеческое тело и душу, так что спасутся и тело, и душа. Истинный Бог послал в мир своего Сына, не просто в подобии человеческой плоти и не как временного обитателя человеческого тела. Как Бог был един, так и его Сын был един – тело и душа, плоть и дух, человек и божество.

Раннехристианские гетероортодоксии

К концу II столетия, вероятно, большинство христиан не принимало взглядов адопционистов, докетистов или гностиков. Все эти взгляды рассматривались большинством как богословские тупики – или, хуже, как богословские ереси, которые могли привести к вечному проклятию. Вместо этого большая часть христиан придерживалась взгляда, который стал – по крайней мере в следующем столетии – доминирующим во всем христианском мире: что Христос был совершенным человеком, который также был совершенным Богом, поскольку был одновременно человеком и Богом, но вместе с тем не двумя разными существами. Но как такое возможно? Если он был человеком, в каком смысле он был божеством? А если он был божеством, в каком смысле он был человеком? Этот богословский ребус и предстояло постичь и объяснить христианским мыслителям. В действительности это заняло у них очень много времени. Прежде чем остановиться на одном решении, христианские мыслители предлагали множество других, которые для своего времени могли казаться вполне уместными и удовлетворительными, но впоследствии отвергались как неуместные, неудовлетворительные и даже еретические. Этот твердо установленный факт – ирония судьбы христианской традиции: взгляды, которые одно время разделялись (или по крайней мере считались вполне приемлемыми) большинством, в итоге оказывались отвергнутыми; и по мере того как богословие двигалось вперед, становясь все более утонченным и запутанным, мнения, которые ранее разделяли практически все, осуждались как ереси. Мы уже наблюдали такого рода развитие на примере христологии возвышения, представляющей собой изначальную форму христианских верований. Ко II столетию христология возвышения уже широко осуждалась как еретическая[10]. Мнения более поздних авторитетов II столетия считались приемлемыми и даже доминирующими в свое время, но впоследствии и они вызывали подозрения и даже отвержение.

Поскольку эти более поздние мнения разделяли основной предмет заботы с ортодоксами – рассматривать Иисуса как человека и божество одновременно, и как одно существо, а не два – но, тем не менее, были признаны еретическими, я предложил для них новый термин, назвав их *гетероортодоксиями* (буквально, «другими ортодоксиями»). Ниже я рассмотрю два таких понимания, которые сыграли важную роль в формировании более поздней христологической мысли.

Модаяизм

Первым из двух основных подходов был взгляд, которого, по-видимому, придерживалось большинство христиан к началу III века – включая самых видных лидеров христианской Церкви, епископов Рима (то есть, первых «пап»). Современные исследователи иногда именуют эту точку зрения *модализмом.*

Христиане того времени по большей части настаивали на том, чтобы придерживаться двух взглядов, которые поверхностно могут показаться (и казались окружающим) противоречащими друг другу. Одним из них был монотеизм. Есть только один Бог, а не два, как у Маркиона, и не целое царство божеств, как у гностиков. Бог один и только один. Но второй взгляд заключался в том, что Христос тоже был Богом. И не просто человеком, усыновленным Богом и возвышенным до равного ему статуса, как в (теперь считавшихся примитивными) христологических концепциях возвышения. Христос был предвечным божественным существом, которое по самой своей природе было, в некотором смысле слова, Богом. Но если Бог Отец есть Бог, и Христос – тоже Бог, то как получается, что они – не два разных Бога?

Модаяистская точка зрения

Модалистская христология объяснила это. Согласно модалистам, Бог был Богом и Христос был богом потому, что они представляли собой одну и ту же личность. Для тех, кто принимал такой подход, Бог представлялся существующим в нескольких *модальностях*, т. е. способах или видах бытия (отсюда *модализм):* как Отец, как Сын и как Дух. Все трое являются Богом, но Бог только один, поскольку они не отличаются друг от друга, но представляют собой одно и то же, только в различных способах существования. Позвольте объяснить по аналогии: я – разная личность в различных отношениях, хотя остаюсь при этом одним и тем же человеком. По отношению к моему отцу я – сын, по отношению к сестре – брат, а по отношению к дочери – отец. Таким образом, я – сын, брат и отец одновременно. Однако нас не трое, а лишь я один. То же и в случае с Богом. Он проявляется как Отец, Сын и Дух, оставаясь при этом единым.

Согласно Ипполиту, этого взгляда придерживался Каллист, один из епископов Рима, (епископ с 217 по 222 год н. э.): «Отец не является одним лицом, а Сын – другим, но что они оба одно и то же». Более того, «Лицо только одно, их не может быть два» (Ипполит, *Опровержение*, 7). Вывод для модалистов был прямым и очевидным: «Если мы исповедуем Христа Богом, то Он Сам и есть Отец – если, конечно, только Он Бог. Христос страдал, а так как Он же – Отец, то страдал Отец» (Ипполит, *Против Поэта*, 2). Или, как выражается Тертуллиан, «диавол говорит, что Сам Отец сошел в Деву, Сам от Нее родился, Сам пострадал, наконец, что Он Сам – Христос» *(Против Праксея*, I).[11] Противники модалистской точки зрения иногда насмешливо называли ее сторонников «патрипассианистами» – то есть теми, кто считает, будто именно Отец *(лат.* pater) был тем, кто пострадал *(лат.* passus).[12]

Как легко предположить, сторонники этого взгляда могли апеллировать к Писанию в качестве источника своего вероучения. Так, в Ис 44:6 Бог заявляет: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога». Сказано предельно ясно – в буквальном смысле слова нет никакого другого Бога, кроме Бога Ветхого Завета. Но в то же время апостол Павел в Рим 9:5 говорит о Христе, который «над всеми Бог, благословенный вовеки». Если есть только один Бог, и Христос есть Бог, то, значит, Христос и есть Бог Ветхого Завета. Бог Сын и Бог Отец – это один и тот же Бог, одна и та же личность, а не две разных.

Те, кто придерживались этой точки зрения, подвергали нападкам тех, кто считал, что

Христос мог быть богом, но при этом существовать отдельно от Бога Отца. Как признавал Ипполит Римский, модалисты, возражавшие против его собственного взгляда – что Сын и Отец были двумя разными личностями, – «называли нас служителями двух богов» (<*Опровержение*, 6). Или, как пишет Тертуллиан, «они публично заявляют, что мы проповедуем двух и даже трех [Богов], а себя считают почитателями Единого Бога» *(Против Праксея*, 3).

Не удивительно, что модалистское понимание завоевало такую популярность. Ипполит не без досады замечает, что не только епископы Рима придерживались этого взгляда, но что он «вызвал сильнейшее смущение среди верующих по всему миру» (*Опровержение*, 1). Тертуллиан признает, что «большая часть верующих» с трудом принимала его собственный взгляд, предпочитая точку зрения модалистов *(Против Праксея*, 3).

Однако Ипполит и Тертуллиан отнюдь не были слабыми противниками. Напротив, они были яростными полемистами, направляя острие своей атаки не только на таких «очевидных» еретиков, как Маркион и гностики, но и на тех, кто внешне казался ортодоксальным, утверждая как человеческую, так и божественную сущность Христа, но, тем не менее, доводил логические выводы из своих позиций до такой точки, которая сама по себе порождала ересь. В результате этих разногласий Ипполит, один из лидеров Римской церкви, откололся вместе с группой единомышленников от более крупной общины и стал своего рода епископом сектантов. Истории он известен как первый антипапа. В этой роли он видел себя защитником ортодоксии и считал епископов, признаваемых большинством Римской церкви, еретиками.

Тертуллиан, со своей стороны, был наиболее известным писателем, принадлежавшим важной церковной общине в Карфагене, Северная Африка. Он прославился как христианский апологет (то есть защитник веры от интеллектуальных атак со стороны язычников), ересиолог, эссеист и разносторонний полемист. Тертуллиан стал одним из самых влиятельных богословов начала III века н. э., и никакие другие противоречия не заставили его довести свои собственные богословские взгляды до такой сложности и утонченности, как споры с модалистами. Именно в контексте последовавшего обмена нападками Тертуллиан стал первым христианским автором, который ввел в употребление термин *Троица* как способ понимания взаимоотношений между Отцом, Сыном и Святым Духом – которые были отличными друг от друга личностями, даже несмотря на то, что представляли собой Одно.

Оппозиция со стороны Ипполита и Тертуллиана

Ипполит мог бы многое сказать по поводу недостатков модалистской точки зрения, но по большей части все сводилось к очень простой мысли: Писание представляет Христа как личность, отдельную от Бога Отца, поэтому они не могут быть одним и тем же. Так, например, в Ин 1:18 сказано: «Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он открыл». Очевидно, Христос не мог существовать в своем собственном лоне. В Мф 11:27 Христос говорит: «Всё Мне предано Отцом Моим», и он, уж конечно, не мог «предать» все эти вещи самому себе. В одном месте Ипполит опирается на греческую грамматику. В Ин 10:30 Иисус говорит: «Я и Отец – одно». По замечанию Ипполита – античный эквивалент известной точки зрения, что «все зависит от того, как это трактовать» – в греческом оригинале глагол-связка «быть» стоит во множественном числе, а не в единственном. Иисус не говорит: «Я – Отец» или «Я и Отец – единое Я», но «Я и Отец *естъ* [во множественном числе] одно».

Еще более язвительными представляются колкие замечания Тертуллиана, который в большей степени, чем любой другой полемист того времени, не выбирал выражений, когда речь шла о том, чтобы нападать на оппонентов со всем злобным остроумием, имевшимся в его распоряжении. Он высмеивает тех, кто утверждал, в сущности, что Бог Отец «Сам Себя сделал

Себе Сыном». По его словам,

Ибо одно дело – иметь, другое – быть. Например, чтобы я был мужем, мне следует иметь жену, ведь не буду же я сам себе женой. Точно так же, чтобы я был отцом, я [должен] иметь сына, ведь не буду же я сам себе сыном.

А чтобы я был сыном, я [должен] иметь отца, ведь не буду же я сам себе отцом ***(Против Праксея,*** 1 0).

Ведь если я сам буду сыном, который в то же время якобы есть отец, то я уже не имею сына, но сам являюсь сыном. А не имея сына, поскольку я сам являюсь сыном, как я буду отцом? Я ведь должен иметь сына, чтобы быть отцом. Следовательно, я не являюсь сыном, поскольку не имею отца, который делает сына [сыном] (***Против Праксея***, 10).

Здесь перед нами своего рода ересиологическая версия «Кому быть первым?» Эбботта и Костелло. Подобно Ипполиту, Тертуллиан также мог апеллировать к Писанию:

Вот, например, я приведу то, что сказал Отец Сыну: ***Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя*** (Пс 2:7). Если ты хочешь, чтобы я поверил, что Он одновременно есть и Отец, и Сын, то покажи такое высказывание где-либо в другом месте: ***Господь сказал Себе: Я Сын Мой. Я ныне родил Себя (Против Праксея,*** 11).

Доктрина Троицы как результат

Несмотря на яростные нападки, которым Ипполит и Тертуллиан подвергали позицию модалистов, они хотели удержаться за богословское утверждение, благодаря которому эта позиция и возникла в первую очередь. Подобно своим оппонентам-модалистам, они соглашались с тем, что Христос был Богом, и Бог Отец тоже был Богом, однако существовал лишь один Бог. Чтобы сохранить этот взгляд, отвергая при этом решение, предложенное модалистами, Ипполит и Тертуллиан развили идею *божественного домостроительства,* или *икономии.* Слово *икономия* в данном контексте указывает не на монетарную систему, а на способ организации взаимоотношений. В божественном домостроительстве есть три личности – Отец, Сын и Святой Дух. Эти трое существуют отдельно друг от друга, но полностью едины в том, что касается воли и намерений. Как мы увидим в следующей главе, в итоге эти утверждения трудно – чтобы не сказать, невозможно – совместить в сознании, однако они провозглашаются таким образом, который может быть назван по меньшей мере парадоксальным. Трое представляют собой одно. Как выражает свою точку зрения на божественную икономию Ипполит:

В самом деле, Отец – Един, но лиц – два, потому что еще – и Сын, а также третье – Дух Святой. Отец заповедует, Слово совершает, Сын же, чрез Которого веруют в Отца, открывается… Повелевающий – Отец, повинующийся – Сын, сообщающий знание – Святой Дух. Иначе мы не можем и мыслить единого Бога, если не будем по истине веровать в Отца и Сына и Святого Духа ***(Против Ноэто,*** 14).

Ипполит называл этого триединого Бога *триадой.* Тертуллиан, как я уже отмечал, именовал его Троицей. С его точки зрения, у Единого Бога есть Сын, «Его Слово, Которое произошло от Него, и через Которое все начало быть». Этот Сын – «Бог и человек, Сын Божий и Сын Человеческий» *(Против Праксея*, 2). Очевидно, что к этому времени «Сын Человеческий» – уже не апокалиптический термин, а обозначение человеческой сущности Христа, тогда как «Сын

Божий» – обозначение его божественной сущности.

Для Тертуллиана, взаимоотношения Отца и Сына развиваются в рамках божественного домостроительства, в котором Дух также играет заметную роль. Это таинство домостроительства «располагает Единицу в Троицу, производя Трех – Отца, Сына и Святого Духа. И Трех не по положению, но по степени, не по сущности, но по форме, не по могуществу, но по виду. В самом деле, Они имеют единую сущность, единое положение и единое могущество, ибо Один Бог» *(Против Праксея*, 2).

Продолжая, Тертуллиан подчеркивает, что эти трое, составляющие единство, «допускают [множественное] число без разделения». Ниже он указывает на то, что это «правило [веры]», которого должны «придерживаться» христиане: «Иной есть Отец, иной – Сын и иной – Дух Святой». Но это различие не означает разделения: «Сын иной, нежели Отец, не по противоположности, но по распределению, и иной не по разделению, но по различению, так как не Один и Тот же есть Отец и Сын, или Один отличается от Другого лишь образом Своего бытия» *(Против Праксея*, 9).

Несмотря на то что Ипполит и Тертуллиан далеко продвинулись на пути к доктрине Троицы, они еще не пришли к ней. Это очевидно для любого, кто хорошо знаком с дебатами IV века н. э., которые я собираюсь обсудить в следующей главе, и читал у Тертуллиана следующий пассаж: «Также и Отец иной, нежели Сын, поскольку Один есть Тот, Кто родил, а Другой – Тот, Кто родился» *(Против Праксея*, 9). Более поздние богословы нашли бы их взгляды совершенно недостаточными. Подчеркивая, что Отец «более» Сына, Тертуллиан высказывает точку зрения, впоследствии осужденную как ересь. В эти первые годы формирования христианской доктрины богословие не стояло на месте. Оно прогрессировало, становясь с течением времени все более сложным, запутанным и утонченным.

Христояогия Оригена Александрийского

Среди раннехристианских мыслителей нет более яркого тому примера, чем Ориген Александрийский – величайший христианский богослов вплоть до эпохи дебатов IV века. Хотя для своего времени Ориген был вполне ортодоксальным богословом, в последующие века он подвергся осуждению за распространение ереси.

Ориген родился и воспитывался в Александрии, Египет, и отличался необычайно ранним развитием. Уже в молодом возрасте его назначили главой школы для образованных новообращенных, знаменитого катехизического училища. Он был умен, блестяще образован и чрезвычайно начитан. Кроме того, Ориген отличался невероятной продуктивностью как писатель. Согласно отцу Церкви Иерониму, общее число библейских комментариев, трактатов, проповедей и писем Оригена достигало двух тысяч[13].

Ориген погружался в те области богословия, которые еще не были исследованы никем из его предшественников-единоверцев, и в результате выработал целый ряд характерных только для него и пользовавшихся широким влиянием идей. Более поздние богословы ставили под сомнение ортодоксальность взглядов Оригена, и его обвиняли в распространении идей, которые впоследствии привели к крупнейшему богословскому расколу, который я обсужу в следующей главе, – арианским спорам. Однако этот богослов работал на девственной территории. Он принимал ортодоксальные взгляды своего времени – включая христологическую перспективу, согласно которой Христос был божеством и человеком в одно и то же время, и вместе с тем одной личностью, а не двумя. Но Ориген развил эту доктрину таким образом, что она привела его в богословские области, никем до него не изведанные.

Среди многочисленных произведений Оригена, пожалуй, наибольший интерес представляет

книга «О Началах», написанная около 229 года, когда ему было примерно 40 лет. Это первая дошедшая до нас попытка создать *систематическое богословие*, то есть применить определенную методологию, призванную решить важнейшие богословские проблемы, стоявшие перед Церковью – как для того, чтобы сформулировать верования, которых должны были придерживаться «все» христиане, так и для того, чтобы найти подход для верного понимания многочисленных «серых зон», еще не исследованных ортодоксальными мыслителями того времени.

Ориген начинает свою книгу, подчеркивая, что Христа следует понимать как Премудрость Божью, которая всегда существовала наряду с Богом Отцом (ибо Бог всегда обладал премудростью), не имея начала. Христос также есть Слово Божье, поскольку именно он сообщает миру все, что связано с Премудростью Божьей. Для Оригена Христос был не просто предвечным божественным существом – он всегда был рядом с Богом Отцом, а так как он – Премудрость Божья и Слово Божье, то он сам Бог по природе и всегда был таковым. Именно через него Бог сотворил все вещи.

Таким образом, естественно возникает вопрос, каким образом «великое могущество божественного величия» могло стать человеком и «находилось, как нужно этому веровать, в пределах ограниченности человека, явившегося в Иудее» (О *Началах*, 2.6.2)[14]. Ориген сам подходит с благоговейным трепетом к вопросу о воплощении: «Отсюда и возникает затруднение для человеческой мысли: пораженная изумлением, она недоумевает, куда склониться, чего держаться, к чему обратиться. Если она мыслит Его Богом, то видит Его смертным, если она считает (Его) человеком, то усматривает Поправшего власть смерти и Восстающего из мертвых с добычею» (О *Началах,* 2.6.2).

Каким образом эта божественная личность могла стать человеком, не умалив при этом своей божественности? И как человек может быть божеством, не переставая быть человеком? В качестве решения Ориген предлагает одну из тех идей, которая впоследствии навлекла на него обвинения в ереси. Он пришел к вере в *предсуществование душ.* С его точки зрения, не только Христос существовал до своего воплощения на земле в облике человека, но и все прочие люди[15].

Ориген полагал, что в далеком прошлом, уходящем в бесконечность, Бог создал огромное число душ, с тем, чтобы эти души предавались созерцанию и имели участие в Сыне Божьем, который также был Премудростью и Словом Божьим. Но почти все эти души не сумели исполнить своего предназначения и поэтому отпали от благоговейного созерцания Слова и Премудрости Божьей – причем некоторые в большей степени, чем остальные. Те, которые пали ниже всех прочих, стали демонами. Те, которые не так отдалились от Бога, стали ангелами, а те, кто оказался в середине – людьми. Таким образом, превращение в демона, человека или ангела явилось своего рода наказанием для души. Вот почему среди этих трех родов существ существуют свои ранги и различия. И вот почему среди людей некоторые появляются на свет с врожденными дефектами или лишены жизненных преимуществ. Вовсе не потому, что Бог обращается с людьми по собственному капризу, а потому, что некоторые люди вынуждены нести более суровое наказание за более серьезные грехи, которые они совершили еще до того, как начали вести человеческое существование.

Однако среди этого множества душ имелась одна, которая не отпала, и понимание этой души – ключевое для христологии Оригена. Эта душа предавалась постоянному созерцанию Слова и Премудрости Божьей с такой абсолютной преданностью, что «неотделимо и неразлучно пребывала в Нем». Беспрестанное созерцание оказало на эту душу чрезвычайно сильное воздействие. Самая лучшая аналогия, какую может провести Ориген – это кусок железа, помещенный в пылающий огонь и по истечении продолжительного времени усваивающий характерные свойства огня, – хотя, разумеется, железо само по себе «огнем» не является.

Прикосновение к железу ничем не отличается от прикосновения к самому огню. То же самое случилось и с этой душой. Она «всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге», и вследствие этого «все, что она делает, что чувствует, что мыслит, есть Бог. Вот почему эта душа не может быть названа совратимою и изменчивою: она получила неизменяемость вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божьим» (О *Началах*, 2.6.6).

Эта единственная душа явилась тем средством, с помощью которого Бог смог установить связь с падшими душами, ставшими в наказание людьми – ибо эта единственная душа, всецело пронизанная Христом, Словом и Премудростью Божьей, стала человеком. Поскольку она составляла «единство» с Богом (как кусок железа становится единым с огнем), в своем воплощенном состоянии, как человек Иисус, она тоже по справедливости могла быть названа Сыном Божьим, Премудростью Божьей, силой Божьей, Христом Божьим, а поскольку она стала человеком, то могла именоваться Иисусом, Сыном человеческим.

Каким образом Иисус Христос, с одной стороны, может обладать рациональной душой, как все прочие люди, а с другой – быть явлением Сына Божьего на земле? Потому, что «эта душа, принадлежащая Христу, так возлюбила правду, что, вследствие величия любви, прилепилась к ней неизменно и нераздельно, так что прочность расположения, безмерная сила чувства, неугасимая пламенность любви отсекли (у ней) всякую мысль о совращении и изменении, и что прежде было свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу» (О *Началах*, 2.6.5).

Здесь перед нами весьма утонченная, хотя и основанная в значительной мере на воображении, попытка понять природу и воплощение Христа – без сомнения, одно из наиболее продвинутых ранних объяснений, как Христос мог быть одновременно божеством и человеком. Но и она была оставлена позади в последующие годы, по мере того как богословы работали над уточнением своих взглядов, исключая любые подходы, которые они считали ересью или граничившими с ересью[16].

Тупики и широкие пути ранних христояогий

Когда ересиологи II, III и IV веков обсуждали «еретиков», чье присутствие в своей среде они считали угрозой, то обычно описывали их как злобных, одержимых демонами распространителей лжи. Однако правда заключается в том, что фактически ни один еретик – ни тогда, ни теперь – не считал себя «еретиком» в том смысле слова, в котором использовали его древние ересиологи, а именно тем, кто распространяет ошибочные мнения. Никто ведь не думает, что распространяет заведомую ложь, и точно также никто не считает собственные мнения «ошибочными» – а если такое случается, исправляет их так, чтобы они стали верными. Почти по определению каждый рассматривает собственное мнение как «ортодоксальное» – по крайней мере в богословском смысле «верного учения».

Это одна из причин, по которой историки не используют термины *ересь, ортодоксия* и *гетеродоксия* в их сугубо оценочном, богословском смысле, чтобы описать, какие взгляды верны, а какие – нет. Люди всегда склонны считать собственные взгляды верными. Поэтому историки используют данные термины в нейтральном смысле, чтобы описать, какие взгляды в итоге были признаны истинными большинством верующих – или по крайней мере большинством церковных лидеров – а какие были признаны ложными.

Но поскольку в ранней Церкви все, выдвигавшие тот или иной взгляд, считали его верным, почти нет оснований предполагать, что, распространяя его, они действительно намеревались причинить кому-либо вред. Фактически все деятели ранней Церкви, о которых мы знаем, считали, что поступают правильно, и намеревались изложить таинства христианской веры как

можно точнее. Но история не всегда относится благосклонно к благим намерениям.

Христиане хотели утвердить определенные верования. Однако в некоторых случаях, если довести эти утверждения до крайности, они не позволяли христианам утвердить другие верования, которых они или другие христиане также хотели придерживаться. Так, например, мы уже видели, что некоторые христиане хотели утвердить человечность Христа, но при этом они доходили до того, что отрицали его божественность. Другие хотели утвердить божественность Христа, но при этом доходили до того, что отрицали его человечность. Некоторые пытались обойти проблему, заявляя, что он представлял собой два различных существа: одна его часть была человеческой, а другая – божественной; но такое решение порождало раздоры и разделения вместо единства и гармонии. Были и те, кто хотел доказать, что, поскольку есть только один Бог, Иисус мог быть божественным лишь в том случае, если он сам был этим Богом, спустившимся на землю. Но такое решение вынуждало христиан заявлять, будто

Иисус породил себя сам, как отец – собственного сына, наряду с другими, не менее странными формулировками. Некоторые выдающиеся мыслители тех дней, такие, как Ориген, пытались разрешить возникшие проблемы более утонченными способами, но их взгляды также приводили к представлениям, которые впоследствии вызывали возражения – как, например, идея о предсуществовании всех душ, которые были посланы в этот мир в качестве наказания.

Должен подчеркнуть, что все эти вопросы были не просто интеллектуальными играми, в которые играла ограниченная группа христианских богословов. Эти темы явно были значимы и для рядовых христиан, и не просто потому, что те хотели придерживаться «правильных» верований, но и потому, что они хотели знать, какое богослужение надлежащее[17]. Следует ли поклоняться Иисусу? И если да, следует ли почитать его как Бога или как второстепенное божество? Или же надо поклоняться одному лишь Богу Отцу? И кто этот Бог, которого нужно почитать – тот самый Бог, который сотворил мир, или какое-то другое божество? И если следует поклоняться и Иисусу, и Богу Отцу, то как избежать вывода, что христиане служат двум богам?

Мы увидим, как по ходу этих дебатов христианские мыслители пытались разрешить все поставленные вопросы, желая утвердить определенные взгляды, которые они считали евангельской истиной. Результатом стала не столько путаница, сколько дальнейшие сложности и нюансы. В итоге возникла христология, утверждавшая различные аспекты этих противоборствующих ересей одновременно, отказываясь вместе с тем отвергать то, что отвергали они. Это привело к весьма утонченному, но в то же время крайне парадоксальному пониманию того, каким образом Иисус мог быть Богом.

Глава 9

Орто-парадоксы на пути к Никее

После того как я перестал быть христианином евангелического толка, я многие годы посещал богослужения в либеральных христианских церквах. Большинство христиан в этих конгрегациях не были буквалистами – они вовсе не считали Библию истиной в буквальном смысле слова или непогрешимым откровением Божьим. И несмотря на то что во время богослужений произносились традиционные вероисповедные формулы, многие из этих людей сами не верили в то, что говорили – как мне стало ясно из бесед с ними. Более того, они в массе своей даже не задумывались над тем, что означают эти слова и каким образом они попали в Символ веры в первую очередь. Например, знаменитый Никейский символ веры начинается следующими словами:

Верую во единого Бога
Отца Вседержителя,
Творца неба и земли,
всего видимого и невидимого.

По моему опыту, многие христиане, произнося эти слова, понятия не имеют, как они здесь оказались. Зачем, например, Символ веры подчеркивает, что Бог – «единый»? В наше время люди либо верят в Бога, либо не верят. Но кто из нас верит в двух богов? Почему сказано, что он только один? Причина связана с историей, лежащей за данным Символом веры. Первоначально его формулировка была направлена специально против тех христиан, которые утверждали, что есть два Бога (еретик Маркион), или 12, или 36 богов (некоторые гностики). И почему говорится, что Бог сотворил небо и землю? Потому, что многие еретики утверждали, что этот мир создан не истинным Богом, и Символ веры предназначался для того, чтобы отсеять подобного рода людей от церкви.

В Символе веры довольно много места уделено Христу:

И во единого Господа Иисуса Христа…

Опять же, почему говорится, что он «единый»? Сколько еще их может быть? Да потому, что некоторые христиане-гностики утверждали, что в Христе присутствовали несколько существ или, по крайней мере, двое – божество и человек, которые объединились лишь на время. Далее в символе веры следует целый ряд утверждений о Христе:

Сына Божия, единородного, рождённого от
Отца прежде всех веков,
Света от Света, Бога истинного от Бога истинного,
рождённого, не сотворённого,
одного существа со Отцом,
через Которого всё сотворено;
для нас людей и для нашего спасения
сошедшего с небес,
принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы
и сделавшегося человеком,
распятого за нас при Понтии Пилате,
страдавшего и погребённого,
воскресшего в третий день
согласно с Писаниями (пророческими),
восшедшего на небеса
и сидящего одесную Отца,
и снова грядущего со славою судить живых и мёртвых,
Царству Его не будет конца.

Каждое из этих утверждений было включено в Символ веры с целью устранить еретиков, придерживавшихся иных верований – например, что Христос был низшим по отношению к Богу Отцу божеством, или что он в действительности не был человеком и потому его страдания не имели значения для спасения, или что его царству когда-нибудь придет конец. Все эти верования разделялись теми или иными христианскими группами в первые века существования Церкви.

Однако эти взгляды играют куда менее важную роль для либерально настроенных христиан наших дней – по крайней мере тех, с которыми я знаком лично. В ряде случаев, читая лекции в либеральных и открытых новым веяниям церквах по всей стране, я говорил, что единственная часть Символа веры, которую я могу повторить с чистой совестью – это слова «распятого при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного». То обстоятельство, что всю остальную часть Символа веры я произнести не в состоянии, удерживает меня от того, чтобы присоединиться к этим конгрегациям. Однако прихожане – и даже клирики – этих церквей уверяли меня, что это не должно служить препятствием. Ведь большинство из них также в это не верит – по крайней мере, буквально!

Такое никогда не могло бы случиться в IV веке христианской эры, когда исповедания веры были выработаны впервые. Ибо для церковных лидеров, их сформулировавших, имел значение не только буквальный смысл основополагающих утверждений (Бог существует; Христос – его Сын; он – бог, но стал человеком; он умер ради спасения других и воскрес из мертвых, и т. д.), но и более глубокие нюансы – каждое слово имело значение, и потому должно было восприниматься по возможности буквально, а любые противоречащие утверждения должны были отвергаться как еретические и опасные. Еретики, имевшие слегка отличные взгляды, обрекались на вечное проклятие. Все это было делом нешуточным для богословской среды IV века христианской эры. В том, что касается христологии, как мы увидим далее в этой главе, было решено, что Христос представлял собой отдельную от Бога Отца личность, что он всегда существовал рядом с Богом, всегда был равным Богу и стал человеком не отчасти, но полностью, не утратив при этом статуса и власти Бога. Эта точка зрения кажется внутренне непоследовательной и противоречивой – как Христос может быть Богом, и Бог Отец – Богом,

если существует только один Бог? И как Христос может быть совершенным Богом и совершенным человеком в одно и то же время? Разве он не должен быть отчасти человеком, а отчасти – Богом?

Вместо того чтобы рассматривать эти утверждения как взаимоисключающие, вероятно, было бы полезнее видеть в них парадоксы, порожденные дебатами по поводу сущности Христа. И поскольку этим парадоксам суждено было сыграть столь видную роль именно в ортодоксальном христианстве, я предложил для них новый термин и называю их *орто-парадоксами.* Чтобы суммировать нашу предыдущую дискуссию, я изложу здесь эти парадоксы более детально, прежде чем приступить к рассмотрению идей ряда видных богословов ранней Церкви, которые способствовали их формированию – что, в свою очередь, привело к созыву первого крупнейшего церковного собора, призванного разрешить это вопросы, знаменитого Никейского собора 325 года н. э.

Орто-парадоксы

Парадоксы ортодоксального христианства возникли в жестких условиях на основе двух фактов. Во-первых, некоторые пассажи Писания как будто утверждают совершенно разные взгляды. Ортодоксальные мыслители понимали, что им необходимо было утвердить истинность всех этих пассажей, несмотря на то что порой они, как кажется, противоречат друг другу. Однако эти различные пассажи, утверждаемые как истина в одно и то же время, вели к парадоксальным выводам. Во-вторых, различные группы еретиков утверждали противоположные друг другу взгляды, и ортодоксальные мыслители понимали, что им необходимо было опровергнуть каждый из этих взглядов. Это означало, что ортодоксы были вынуждены подвергать нападкам и ту, и другую сторону за их ошибки. Но два противоположных друг другу взгляда не могут быть полностью ошибочными, и не может быть так, чтобы ни один из них не оказался верным, поэтому ортодоксам – подвергающим нападкам противоположные взгляды – приходилось признавать каждый из них, как *отчасти* верный, а отчасти ошибочный. В результате возник парадокс: каждая из противоборствующих сторон была права в том, что она утверждала, но ошибалась в том, что она отрицала. Все это немного трудно уяснить без конкретных примеров, поэтому я сейчас объясню, каким образом оба эти фактора привели в результате к орто-парадоксам – один из них касается природы Христа (то есть, был ли он богом или человеком, или и тем и другим), а другой – природы божества (то есть, каким образом Христос мог быть Богом, если только Бог Отец – Бог).

Христояогический орто-парадокс

Когда речь заходит о природе Христа – главном вопросе христологии – можно указать на пассажи из Писания, которые ясно свидетельствуют о том, что он – бог. К примеру, как мы уже видели, в Евангелии от Иоанна Иисус заявляет: «Прежде чем Авраам был, Я есмь» (Ин 8:58; отсылка к имени Бога из Исх 3); «Я и Отец – одно» (10:30); «Кто Меня увидел, увидел Отца» (14:9). А в самом конце евангелия Фома Неверующий восклицает, обращаясь к Иисусу: «Господь мой и Бог мой!» (20:28).

Однако другие пассажи из Библии содержат представления об Иисусе как о человеке. Так, в Ин 1:14 сказано: «И Слово стало плотью и обитало среди нас». В Первом послании Иоанна 1:1–4 утверждается, что Христа можно было видеть, слышать и осязать. В том же послании, 4:2–3, говорится, что всякий, кто не исповедует «Христа, пришедшего во плоти», есть антихрист. И, разумеется, во всех евангелиях Нового Завета Иисус представлен как человек: он рождается, взрослеет, ест, пьет, страдает, проливает свою кровь и умирает.

Возникший в результате орто-парадокс был вызван позициями, которые ортодоксы были вынуждены четко очертить, имея дело с противоречивыми взглядами своих оппонентов, а также с библейскими текстами. Адопционисты были правы, утверждая, что Иисус был человеком, но ошибались, не считая его богом; докетисты были правы, утверждая, что Иисус был божеством, но ошибались, не считая его человеком; гностики были правы, утверждая, что Иисус был как божеством, так и человеком, но ошибались, не считая его единым существом.

Итак, если сложить вместе все ортодоксальные утверждения, то получится следующий орто-парадокс: Христос – бог; Христос – человек; но он един, а не два разных существа. В ортодоксальной традиции эти утверждения стали стандартными для христианства.

Как мы увидим, на этом вопрос о том, кто же есть Христос, для ортодоксов не был исчерпан. Напротив, он породил множество других вопросов, и «лжеучения» продолжали распространяться – но уже не против какого-либо из стандартных ортодоксальных утверждений, а против различных способов *понимания* этих утверждений. С течением времени ереси все больше затрагивали детали, а ортодоксальные учения становились все более парадоксальными.

Богословский орто-парадокс

Богословские дебаты еще в большей степени касались последствий ортодоксальной христологии для понимания природы Бога: если Христос – бог, и Дух Святой – тоже Бог, и в то же время один лишь Бог Отец есть единый Бог, то сколько же существует богов – один, два или три?

Здесь опять же, по-видимому, одни пассажи Писания расходятся с другими. Исайя в стихе 45:21 выражается недвусмысленно: «Нет иного Бога кроме Меня, Бога праведного и спасающего нет кроме Меня». В то же время в некоторых пассажах о Боге говорится во множественном числе. В книге Бытие, творя первого человека, Бог говорит: «Сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (1:26). С кем беседует Бог, говоря «сотворим» и «Нашему»? В Пс 44/45:6 Бог обращается к другому лицу со словами: «Престол Твой, Боже, вовек». Кто этот другой Бог?

В Пс 109/110:1 сказано: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Неужели есть и другой Господь? Как такое может быть, если, по словам Исайи, он только один?

Выражаясь конкретнее, если Христос – Бог, и Бог Отец – тоже Бог, в каком смысле Бог един? А если к ним добавить еще и Дух Святой, как можно избежать вывода, что либо Христос и Дух Святой не – боги, либо Бог не один? В итоге ортодоксы остановились на парадоксе Троицы: есть три лица, и каждое из них является Богом, но в то же время есть только один Бог – Бог, являющий себя в трех лицах, которые разнятся количественно, но едины по существу. Это тоже стало стандартной доктриной ортодоксальной традиции, как и в случае с христологическим парадоксом, и также привело к дальнейшим дебатам, еретическим толкованиям и появлению новых нюансов.

В остальной части данной главы мы рассмотрим учения некоторых из христианских мыслителей, придерживавшихся ортодоксальной традиции, чтобы увидеть, как они разрабатывали христологические и другие богословские взгляды в своих сочинениях. Я не пытаюсь охватить каждого из видных ортодоксальных богословов первых веков христианской Церкви, и я не предполагаю, что те личности, которые здесь обсуждаются, были знакомы с трудами друг друга. Однако все эти мыслители принадлежали к весьма широкому течению «ортодоксальной» традиции. В предыдущей главе мы видели, как Ипполит и Тертуллиан выковали некоторые из ортодоксальных взглядов. Теперь же мы обратимся к ряду других

мыслителей, также остававшихся в рамках ортодоксальной традиции. Мы начнем с относительно раннего момента в середине II века н. э., предшествовавшего Ипполиту, и далее проследим развитие богословской мысли вплоть до знаменитого Никейского собора, созванного императором Константином в 325 году н. э. с тем, чтобы разрешить важнейшие богословские противоречия его времени.

Иустин Мученик

Иустин по праву может считаться первым настоящим интеллектуалом и профессиональным исследователем в церкви. Прежде чем обратиться в христианство, он уже был наставлен в философии, и сам рассказывает о том, как обратился в христианство, в автобиографическом повествовании в одном из своих сохранившихся сочинений. Родом из Палестины, Иустин перебрался в Рим в середине II века н. э., чтобы около 140 года н. э. основать там своего рода христианскую философскую школу. Его труды, дошедшие до нас, включают две «апологии». В данном контексте *апология* не значит «извинение», но происходит от греческого слова со значением *защита* и используется как технический термин для интеллектуальной защиты веры от нападок со стороны ее врагов. У нас также есть его сочинение «Диалог с Трифоном Иудеем», в котором Иустин описывает разговор, якобы состоявшийся у него – возможно, вымышленный – с еврейским исследователем по поводу законности притязаний христиан на то, что Иисус и есть Мессия, предсказанный еврейскими Писаниями.

В итоге Иустин был арестован и осужден за свою христианскую веру и деятельность. Мы не располагаем надежными сообщениями о процессе над ним и его казни, но достоверно известно, что он был осужден и умер примерно в 165 году – заслужив тем самым эпитет Мученик.

Ортодоксы последующих времен считали Иустина сторонником своих собственных взглядов. Как и следует ожидать, его изложение богословия отличается высокой интеллектуальностью – в конце концов он ведь был философом, – но по более поздним стандартам оно слишком просто и лишено нюансов. Богословие требует продолжительного времени для своего развития, но когда это развитие происходит, более ранние взгляды, даже выраженные интеллектуалами, могут показаться недостаточно утонченными и даже примитивными.

Здесь мы сосредоточимся на нашем главном вопросе и рассмотрим, что Иустин говорит конкретно о Христе и о его природе. Иустин придерживался мнения, что Христос был предвечным божественным существом, которое, по его словам, есть «перворожденный Бога» (1 *Апология*, 46).[1] Христос был рожден – то есть начал свое существование – еще до сотворения мира (2 *Апология*, 6), и со временем он стал человеком ради верующих в него, чтобы сокрушить демонов, противящихся Богу (2 *Апология*, 6).

Для Иустина есть два основных способа понимания божественности Христа, и оба из них восходят к более ранним взглядам, которые мы уже исследовали. Иустин довел эти взгляды до большей утонченности, чем можно видеть в самом Новом Завете. Он рассматривал Христа как Ангела Господня, существовавшего еще до воплощения, и как Логос (Слово), ставшее плотью.

Христос как Ангел Господень

В некоторых местах своих сочинений Иустин говорит о Христе как об Ангеле Господнем, появляющемся в Ветхом Завете. В главе 2 мы уже видели некую двусмысленность, присутствующую в знаменитом пассаже о Моисее и горящем кусте, когда «Ангел Господень» обращается к Моисею, но затем ход повествования указывает на то, что в действительности с ним говорил «Господь». Иустин остроумно объясняет эту богословскую головоломку в

христологических терминах. Эта божественная личность именуется одновременно «Ангелом Господним» и «Господом» потому, что в горящем кусте присутствует не Бог Отец, а Христос, который полностью божествен. Сначала Иустин утверждает, что речь идет не о простом ангеле, но о Боге: «Замечаете ли вы, государи мои, что Тот, о Котором Моисей говорит, как об ангеле, беседовавшем с ним в пылающем огне, есть Бог и возвещает ему, что Он Бог Авраама, Исаака и Иакова?» *(Диалог*, 59). Но затем он заявляет, что этот «Бог» не мог быть Богом Отцом: «Никто, и даже и малоосмысленный, не осмелится утверждать, что Творец всего и Отец оставил все, сущее выше неба, и явился на малой частице земли» *Диалог*, 60). Кто же тогда был этим Богом? Христос, ангел, впоследствии сделавшийся человеком.

Христос также был одним из трех ангелов, явившихся Аврааму у дубравы Мамре в Быт 18 – еще одном пассаже, который мы уже рассматривали. Поскольку этот «ангел» также назван «мужем» и «Господом», для Иустина ясно, что «есть и упоминается, кроме Творца всего, другой Бог и Господь, Который называется и ангелом». Он «представляется являвшимся Аврааму, Иакову и Моисею и называется Богом, есть иной, нежели Бог Творец всего, – иной, разумею, по числу, а не по воле» (*Диалог*, 56). Патриархи не видели Бога Отца, но «видели Того, Который… есть и Бог Сын Его и вместе Ангел Его» *(Диалог,* 127).

Следовательно, Бог Сын и есть тот, к кому обращается Бог Отец в Ветхом Завете, когда он говорит: «Сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт 1:26). Он тот, к кому Бог обращается в Псалмах: «Престол Твой, Боже, вовек» (Пс 44/45:7), и именно на него есть ссылка в тексте: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня…» (Пс 109/110:1).

Христос как Логос Божий

Для Иустина, однако, Христос не только Ангел Господень; он еще и Слово Божье (Логос), ставшее человеком. Кажется очевидным, что на Иустина оказала влияние христология, содержащаяся в Евангелии от Иоанна – книге, которую он, как ни странно, почти никогда не цитирует. При этом христология Логоса у Иустина куда более продвинутая и философски развитая, чем в четвертом евангелии.

Иустин считает, что Логос Божий – «разум», который может быть найден внутри любого человека, использующего разум, чтобы постичь этот мир (1 *Апология*, 5). Это означает, что все люди имеют свою долю в Логосе, поскольку все они пользуются разумом, но некоторые – в большей мере, чем остальные. Философы особенно искусны в том, что касается использования разума. Но даже философы не обладают полным познанием Логоса Божьего. Иначе бы они не проводили столько времени, противореча один другому (2 *Апология,* 10). Тем не менее некоторые философы близко подошли к истине Божьей, открытой через Логос внутри них, и среди них великий греческий философ Сократ. Поэтому Иустин считал таких философов, как Сократ, христианами до Христа (1 *Апология,* 46).

Еще важнее, однако, то, что Логос был известен и предвозвещался пророками Ветхого Завета (2 *Апология,* 10). И в конечном счете он стал человеком, Иисусом Христом (1 *Апология,* 5). Следовательно, Христос – воплощенный Логос, который сотворил этот мир и проявил себя в нем как человеческий разум, стремящийся постичь этот мир. Именно во Христе этот «разум» получил полное воплощение. Те, кто принимают Христа и веруют в него, обладают большей долей разума/Логоса, чем остальные – даже величайшие философы древности. Более того, поскольку Христос – инкарнация Логоса самого Бога, он достоин почитания наряду с Богом (1 *Апология,* 6).

Иустина особенно заботил вопрос, является ли Христос в каком-либо смысле слова отличным от Бога Отца, и если да, то как следует представлять себе отношения между Христом,

воплощенным Словом, и самим Богом Отцом. В одном месте Иустин рассматривает Христа как Слово в сопоставлении со словами, которые мы сами используем. Когда мы произносим слово, то это слово в определенном смысле начинает вести независимое от нас существование (как впоследствии обнаруживается, когда кто-то неверно нас понимает); с другой стороны, это слово обязано своим существованием исключительно нам, поскольку именно мы его произнесли. То же и с Логосом Божьим: он исходит непосредственно от Бога, и потому принадлежит исключительно Богу, однако, как только он исходит из его уст, то начинает вести независимое от него существование.

В другом месте Иустин сравнивает отношение Христа к Богу с огнем, от которого происходит другой огонь. Этот другой огонь существует независимо от первого, но без него он не мог бы зажечься. Более того, своим возникновением второй огонь нисколько не умаляет первый, который остается таким, каким он и был изначально. Однако второй огонь при этом такой же полноценный огонь, как и первый. То же самое с Богом и Христом. Христос произошел от Бога и стал существовать отдельно от него, однако, когда это произошло, Бог ни в малейшей степени не умалился *(Диалог,* 61). Таким образом, Иустин подчеркивает, что Христос – лицо, отдельное от Бога Отца: «[Рожденное] есть по числу другое от Рождающего» *(Диалог,* 129), но в то же время в полной мере – Бог.

Может показаться, что в этих объяснениях Иустин вступил на зыбкую почву, поскольку они могут быть поняты в том смысле, что Христос существовал не всегда (взгляд, позже объявленный ересью) и что он был своего рода вторичным божеством, сотворенным Богом Отцом, а следовательно, подчиненным ему (взгляды, которые также были объявлены ересью). Иустин жил раньше более поздних богословов, разработавших нюансы этих точек зрения.

Однако возникает вопрос, действительно ли есть основания считать Иустина сторонником доктрины Троицы. Он пока еще не говорит о трех божественных существах – Отце, Сыне и Святом Духе – как равных и составляющих триединство. По его словам, Бог Отец должен быть поставлен в богослужении на первое место, Сын – на второе, а «Дух пророческий» – на третье (1 *Апология,* 13). Но это, опять же, предполагает определенную иерархию божественности, где Бог занимает высшее место, а остальные находятся на низших ступенях по отношению к нему. В другом месте Иустин утверждает, что лишь Бог «неизменен и вечен», а Сын стоит ниже Него *(I Апология,* 13). Кроме того, он указывает: то, что христиане почитают Бога, Сына, ангелов и Духа – явно не тринитарная точка зрения (1 *Апология,* 13). Можно сказать, что Иустин представляет не более чем движение *в сторону* ортодоксальных и христологических парадоксов.

Новациан

Передвинув стрелку часов на сотню лет вперед, к середине III века н. э., мы обнаруживаем сочинения одного из лидеров римской церкви, Новациана (210–278 н. э.). Подобно Ипполиту, с которым мы уже встречались в предыдущей главе, Новациан был главой раскольнического движения в Церкви и был избран своего рода антипапой. Однако его богословие было для своего времени вполне ортодоксальным. Самый знаменитый труд Новациана – его трактат, посвященный Троице, в котором он предвосхищает идеи, развитые богословами, жившими уже после него, хотя он и не довел последствия тринитарной точки зрения до таких нюансов, как у более поздних мыслителей. Подобно Иустину до него, Новациан все еще понимает Христа как божественное существо, подчиненное Богу Отцу. Но им движет главное стремление показать, что Христос – совершенный Бог и вместе с тем не та же самая личность, что и Бог Отец. Другими словами, он развивает свои взгляды с учетом ересей, которые все еще пользовались влиянием в его дни, а именно адопционизма и модализма.

В некоторых отношениях эти ереси находились на противоположных концах богословского спектра: одна из них содержала в себе представления, что Христос по природе не был Богом вообще, а только человеком, а другая – что он не только был Богом, но в действительности самим Богом Отцом. В то же самое время можно предположить, что обе эти христологии, хотя и очень разные, были движимы одним и тем же стремлением к монотеизму. Так, адопционисты, утверждавшие, что Христос не был по природе Богом, делали это отчасти для того, чтобы сохранить идею существования только одного Бога; и то же самое стремление лежало в основе точки зрения модалистов – что Христос был действительно Богом по природе, поскольку он был самим Богом Отцом во плоти, так что и тут, и там был только один Бог. Новациан рассматривал эти два взаимно противоположных взгляда как фундаментально взаимосвязанные – как две стороны одной и той же еретической монеты. По его словам, сам Христос был распят между двумя разбойниками (олицетворявшими ереси).

Новациан не скрывает, что противостоит этим взглядам, целью которых было сохранить единство Бога. В одном месте он утверждает, что когда еретики «постигли написанное, что «Бог един», то подумали, что не могут придерживаться такого мнения иначе, чем веря в то, что Христос был либо только человеком, либо самим Богом Отцом» (О *Троице*, 30).[2] И, таким образом, оба взгляда были выдвинуты людьми, возражавшими против идеи, что Христос мог быть Богом, отличным от Бога Отца, поскольку в этом случае имелись бы «два бога».

В ответ Новациан желает подчеркнуть, что Христос – действительно Бог, что он отличен от Бога Отца, но пребывает с ним в совершенном единении: «Итак, когда Отец захотел, Сын [Христос] исшел от Отца; и Тот, кто был в Отце, поскольку был от Отца, впоследствии был с Отцом, поскольку исшел от Отца» (О *Троице*, 31).

Однако это полное единение Христа с Богом Отцом не безоговорочно, поскольку для Новациана, как для ортодоксальных мыслителей до него (но в гораздо меньшей степени после него), Христос на самом деле не равен Богу, он – подчиненное по отношению к нему божественное существо, которое начало свое существование в определенный момент, однажды, еще до сотворения мира, произойдя от Бога. Дело в том, что, с точки зрения Новациана, не могут быть одновременно два божественных существа, которые являются «нерожденными» или «несотворенными», «невидимыми» и «безначальными». В доводах Новациана есть определенная сила: «Ибо если бы [Христос] не был рожден – в сравнении с Нерожденным являя равенство обоих – то было бы два нерожденных существа, а значит, и два Бога» (О *Троице,* 31).

То же самое можно сказать, если бы он был «несотворенным» или «не имеющим начала», или «невидимым», как Отец. Во всех этих случаях Христос был бы «равным» Богу Отцу – а это означало бы, что есть не один, а «два Бога», что, по мнению Новациана, невозможно. В результате Христа лучше всего рассматривать как подчиненное божество, произошедшее от Бога Отца до сотворения мира:

> Он [Христос] есть Бог, но рожден от Отца именно для того, чтобы быть Богом. Он также есть Господь, но рожден от Отца именно для того, чтобы быть Господом. Он – Ангел, но именно потому, что ему предназначено Отцом быть Ангелом… [Христу], как Сыну, все было подчинено Отцом, а Сам Сын вместе со всем, что ему подчинено, подчиняется Своему Отцу. Он поистине есть Сын своего Отца, но вместе с тем оказывается Господом и Богом всего (О ***Троице,*** 31).

К такому взгляду Новациана в большей или меньшей степени подвело его противодействие ересям, приверженцы которых утверждали, что, поскольку Бог может быть только один, Христос либо не был Богом, либо был самим Богом Отцом. Следовательно, естественным решением представлялось то, что Христос действительно был Богом, но в то же время

двоебожие исключалось, так как он был рожден Богом (не совечен ему) и подчинен Богу (а не соравен ему). Во времена Новациана такой взгляд мог считаться вполне ортодоксальным. Но это было незадолго до того как данная ортодоксальная позиция была объявлена ересью. Вместо нее ортодоксальные богословы IV века отстаивали более сложный парадокс: Христос был в полной мере (а не частично) Богом; он существовал всегда и был равен Богу Отцу. Вместе со Святым Духом все трое составляли единого Бога.

Дионисий Римский

Шаг в сторону того что впоследствии утвердилось в качестве ортодоксальной точки зрения, можно проследить в коротком послании римского епископа Дионисия, который писал всего лишь примерно десятилетие спустя после Новациана. Его письмо было адресовано епископу Александрии в Египте, который по случайности носил то же самое имя. Тот, другой, Дионисий резко выступал против модализма – который он называл по имени одного из самых известных поздних модалистов, Савеллия (поэтому иногда для модализма используется термин *савеллианство)*. Но, споря с модалистами, утверждавшими, что есть три способа бытия единого Бога, Дионисий Александрийский зашел слишком далеко в другом направлении – по крайней мере с точки зрения Дионисия Римского. Ему грозила опасность до такой степени отделить друг от друга Отца, Сына и Дух, что они могли рассматриваться как три различных божества. Но ведь любой политеизм – или, как в данном случае, тритеизм – представлял собой ересь, которой следовало избегать. Поэтому Дионисий Римский написал послание своему тезке в Александрию, чтобы помочь ему внести более тонкие нюансы в его богословские взгляды. В нем он подтверждал, что Христос действительно есть Бог, отличный от Бога Отца, но настолько тесно с ним связанный, что они представляют собой совершенное единство.

Дионисий Римский излагает известное ему по слухам положение вещей относительно богословских диспутов в Александрии: «Ибо дошло до моего сведения, что некоторые… распространяют это мудрствование, и в этом они, так сказать, совершенно противоположны мнению Савеллия. В самом деле, тот богохульствует, утверждая, что Сам Сын есть Отец, и наоборот; они же [т. е. те, кто оспаривает мнение Савеллия] проповедуют некоторым образом трех богов, святую Единицу разделяя на три ипостаси, чуждые одна другой и совершенно разделенные».[3] В ответ Дионисий Римский вносит свои коррективы, подчеркивая, что эти трое составляют одно: «А Божественному Слову необходимо быть единым с Богом всяческих, и Святому Духу должно пребывать и находиться в Боге. И уж совершенно необходимо, чтобы Божественная Троица возглавлялась и сосредоточивалась в единой как бы некоей главе, я имею в виду Бога всяческих – Вседержителя».

Три лица составляют «Божественную Троицу». Однако они пребывают в такой совершенной гармонии, что могут рассматриваться как «единые», и глава этого единства – «Бог всяческих». Это единство, для Дионисия Римского, означает, что Сын не рожден и не сотворен Богом, но совечен ему и разделяет все атрибуты («силы») Бога Отца, как его Слово, Премудрость и Сила. С точки зрения Дионисия Римского, логическое основание для этого выглядит убедительным: «если Сын сотворен, то было время, когда этих сил не было, было время, когда Бог был без них. Но это всего нелепее».

Отказываясь «чудную и Божественную Единицу разделять на три божества» и вместе с тем настаивая на том, что речь, по сути, идет о трех различных лицах, объединенных в одно, Дионисий достигает желаемого богословского результата: «Таким образом сохранится и Божественная Троица, и святая проповедь Единоначалия».

Очевидно, мы вступаем здесь в глубокие богословские воды. Должно быть три божественных

лица, но эти трое должны составлять одно, а не три. Вопрос о том, как такое возможно, стал главным предметом заботы богословов в IV столетии. Все началось со спора в Александрии, где один из священников имел серьезные разногласия со своим епископом. Этот священник придерживался взгляда, очень сходного с тем, которого ранее придерживался Новациан и другие сторонники ортодоксальной традиции, но который впоследствии был осужден как создатель одной из самых печально знаменитых христианских ересей. Эта ересь получила название *арианство*, по имени этого священника, Ария.

Арий Александрийский

Арий родился примерно в 260 году н. э., как раз в то время, когда Дионисий Римский и Дионисий Александрийский были погружены в бурный обмен мнениями по христологическим вопросам. Арий был родом из Ливии, но впоследствии переехал в Александрию, установив тесную связь с существовавшей здесь динамичной христианской общиной. В 312 году он был рукоположен в священники и поставлен руководителем своей собственной церкви. В этом качестве он подчинялся епископу Александрии, которым, в течение почти всего его пребывания здесь, был человек по имени Александр.

Спор по поводу учения Ария вспыхнул в 318 году н. э.[4] Нам известно об этом споре из письма, написанного в 324 году не кем иным, как римским императором Константином, который обратился в христианство в год рукоположения Ария (312 год н. э.) и в последующие годы становился все более озабочен вопросом единства христианской Церкви – не в последнюю очередь потому, что рассматривал Церковь как потенциально объединяющую силу в своей расколотой империи. К 324 году Церковь вовсе не выглядела единой, и самые бурные и ожесточенные разногласия сосредотачивались именно на учении Ария.

Согласно письму Константина, епископ Александр попросил своих священников высказать мнение по поводу богословского значения одного из пассажей Ветхого Завета. Константин не указывает, о каком пассаже идет речь, но исследователи не без основания предположили, что это была глава 8 Притчей Соломона – текст, с которым мы уже неоднократно сталкивались, где Премудрость (отождествляемая христианами с Христом), говоря от своего лица, указывает, что она находилась при Боге с самого начала, соучаствуя в творении.

Интерпретация Ария вполне могла быть сочтена приемлемой в богословском климате ортодоксального христианства за столетие или более до него, но к началу IV века в ней обнаруживаются серьезные противоречия. Арий, подобно другим толкователям, понимал Премудрость Божью как Слово Божье и Сына Божьего – то есть как предвечного Христа, который был с Богом при начале творения. Однако, по мнению Ария, Христос существовал не всегда. Он начал свое существование в некий момент в отдаленном прошлом, еще до сотворения мира. Изначально был один лишь Бог, а Сын Божий появился лишь позднее. В конце концов он был «рожден», а это предполагало – для Ария и его единомышленников – что до своего рождения он не существовал. Еще одно следствие из этого взгляда состоит в том, что Бог Отец не всегда был Отцом; он *стал* Отцом в тот момент, когда породил Сына.

С точки зрения Ария, все, кроме самого Бога, имеет начало, и лишь один Бог «безначален». А это означает, что Христос – Слово Божье (Логос) – не Бог в полном смысле слова, как сам Бог. Он был сотворен Богом по своему образу, и потому Христос носит титул «Бога», но только Бог Отец, а не он – «истинный» Бог. Божественная природа Христа происходит от Отца; он начал свое существование в некий момент до сотворения мира, и потому он – творение Бога. Короче говоря, Христос – своего рода второстепенное божество, подчиненное Богу и во всех отношениях стоящее ниже его.

Как мы уже видели, подобные христологические взгляды – не просто академические умозрительные представления. На глубинном уровне они были связаны с христианским богослужением. Арию и его последователям казалось вполне оправданным почитание Христа. Но следовало ли воздавать Христу почести как равному Богу Отцу? Ответ был прямым и очевидным: ни в коем случае. Отец неизмеримо превосходит всех и вся, и даже Сына.

Епископа Александра такой ответ отнюдь не удовлетворил, и он счел взгляды Ария опасной ересью. В 318 или 319 году он лишил Ария его сана и отлучил от Церкви вместе с двадцатью другими церковными лидерами – его приверженцами. Группа изгнанников отправилась в Палестину, где они встретили нескольких высокопоставленных церковнослужителей и богословов, готовых отстаивать их дело, и среди них был человек, с которым мы уже знакомы: Евсевий Кесарийский.

Прежде чем объяснить точку зрения, которой придерживался епископ Александр, и описать события, которые привели к созыву Никейского собора по воле императора Константина, пытавшегося разрешить эти вопросы, я изложу учение Ария в его собственных словах. Вы, должно быть, уже заметили, что мы редко имеем в нашем распоряжении писания самих еретиков. В большинстве случаев нам приходится полагаться на то, что писали ортодоксальные оппоненты еретиков, поскольку собственные труды последних по большей части были уничтожены. Однако случай с Арием представляет собой счастливое исключение, так как сохранились некоторые из его собственных слов – в письмах, которые он писал, а также в своего рода поэме, сочиненной им, под названием «Талия». К сожалению, подлинный текст «Талии» не дошел до нас ни в одном из сохранившихся манускриптов, однако он цитируется знаменитым отцом церкви из Александрии Афанасием – причем складывается впечатление, что когда Афанасий цитирует данные пассажи, он делает это точно. Я приведу здесь несколько фрагментов, отражающих взгляд Ария на Христа как на не равного Богу Отцу, но полностью подчиненного Ему:

Он [Отец] один не имеет ни равного, ни подобного, ни подобосяавного Себе.

Ему [Сыну] несвойственно ничто из ипостасно свойственного Богу, потому что не равен и не единосущен Ему.

Есть Троица, но славы неподобны,
И несмесны между собой их ипостаси,
Одна до бесконечности преславнее другой по славе.

Сын, не ***быв (ибо Он осуществился по Отчему изволению),***
Есть Единородный Бог и чужд тому и другому.[5]

В отличие от нерожденного Отца, Сын – Бог «рожденный». Он превосходит величием всех остальных. Но он отдален от Отца, который «до бесконечности преславнее» его, и, следовательно, не «подобославен» ему.

В письме, которое Арий направил с целью защиты своих взглядов епископу Александру, он еще яснее излагает свое понимание взаимоотношений между Богом и Христом: «Ведаем

единого Бога, единого Нерожденного, единого Вечного, единого Безначального, единого Истинного, единого Имеющего бессмертие… прежде времен вечных породившего Единородного Сына, Которым Он сотворил и веки, и всяческая, породившего же… тварь Божию совершенную, но не как одну из тварей; рождение, но не как одного из рожденных».[6]

Итак, Арий считал, что есть три божественных существа – для которых он использовал технический термин *ипостаси*, означающий, однако, в этом контексте просто «сущности» или «лица». Один лишь Отец существовал вечно. Сын был рожден Отцом еще до сотворения мира. Но это означает, что он «не вечен, или не совечен… с Отцом». Бог неизмеримо выше, дальше и славнее всех прочих, включая Христа.

Александр Александрийский

Теперь мы вкратце рассмотрим альтернативный взгляд, на котором настаивал, не без горячности, епископ Ария Александр, возглавлявший Александрийскую церковь в этот полный драматических событий период, 313–328 годы н. э. Александр известен главным образом тем, что добился отлучения Ария и его последователей от евхаристического общения не только с его собственной церковью в Александрии, но и ортодоксальными общинами по всему христианскому миру.

Мы знаем о собственных христологических взглядах Александра из послания, которое он написал своему тезке, Александру, епископу Константинопольскому, где он жалуется (и притом несправедливо) на Ария и его коллег, поскольку те будто бы «отвергают Божество Спасителя нашего и проповедуют, что Он равен всем людям» *(Послание Александра*, 4).[7] Это утверждение преувеличено и к тому же неточно: Арий подтверждал божественность Христа и недвусмысленно подчеркивал, что Христос стоит выше всех людей. Но когда вы в самом разгаре жаркого спора, вам не всегда удается представить позицию противоположной стороны достоверно. Для Александра, если Христос начал свое существование в определенный момент времени и был низшим по отношению к Богу Отцу, то в обоих случаях он *был* подобен всем прочим людям, а не Богу.

Далее в послании Александр передает взгляды Ария точнее, когда он говорит, будто Арий утверждал, что «было некогда время, когда не было Сына Божия» *(Послание Александра,* 10). В ответ на эту точку зрения Александр обращается к пассажу из Нового Завета, Евр 1:2, где сказано, что через Христа Бог «сотворил миры». Александр полагает, что раз Христос сотворил миры, то не могло быть времени, прежде которого он не существовал, поскольку именно он создал пространство и время: «было бы крайне бессмысленно и невежественно полагать, что делатель какой-нибудь вещи получил свое бытие после происхождения сделанной им вещи» *(Послание Александра,* 23).

Более того, Александр настаивает на том, что Бог не может меняться – поскольку он Бог – а это означает, что Бог не может «стать» Отцом, он *всегда* должен быть Отцом. Но отсюда, в свою очередь, следует, что он всегда имел Сына *(Послание Александра,* 26). Кроме того, если Христос есть «образ Бога» (см. Кол 1:5), тот он должен существовать всегда – ибо как мог существовать Бог, не имея образа? Поскольку Бог, очевидно, всегда должен был иметь образ и поскольку он всегда существовал, то и сам образ – то есть Христос – должен существовать всегда *(Послание Александра,* 27).

Подводя итог, Александр утверждает, что Христос «как и Отец, непреложен и неизменяем, ни в чем не имеет недостатка и есть Сын совершенный, во всем подобный Отцу, только одною нерожденностию отличающемуся от Него… Мы веруем, что Сын всегда от Отца имеет (ипостасное) бытие» *(Послание Александра,* 47).

Арианский спор и Никейский собор

Было бы полезно начать рассмотрение спора между теми, кто присоединился к Арию, и теми, кто поддерживал епископа Александра, для начала дав вкратце его более широкий исторический контекст.

Роль Константина

С самого своего зарождения христианство периодически подвергалось преследованиям со стороны римских властей. В течение более двухсот лет эти преследования были относительно редкими и спорадическими, и, кроме того, никогда не исходили от самого высшего уровня власти, императорского правительства в Риме. Положение изменилось в 249 году н. э., когда римский император Деций способствовал гонениям на христиан по всей империи с целью изолировать и окончательно выкорчевать их движение.[8] К счастью для христиан, два года спустя Деций умер и гонения по большей части прекратились – на короткое время.

Некоторые из последующих императоров также враждебно относились к христианам, чья численность постоянно возрастала и чье присутствие рассматривалось как своего рода раковая опухоль, подрывавшая благосостояние империи, которая в течение столетий основывалась на незыблемых языческих принципах. В 303 году, в правление императора Диоклетиана, началось так называемое Великое гонение. В этом гонении выделялось несколько фаз по мере издания императорских эдиктов, отчасти предназначенных для того, чтобы заставить христиан отказаться от своей веры и вернуться к служению языческим богам.

Константин Великий стал императором в 306 году. Он был рожден и воспитан язычником, однако в 312 году обратился в новую веру и посвятил себя служению христианскому Богу и христианской религии. Исследователи долго и ожесточенно спорили по поводу того, было ли это обращение «подлинным» или нет, но сейчас большинство считает, что со стороны Константина это было действительно искреннее выражение воли следовать за христианским Богом и распространять веру. На следующий год Константин убедил своего соправителя, Лициния, издать совместный эдикт, положивший конец любым преследованиям христиан. С этого момента положение вещей для христианского движения радикально изменилось.

Иногда утверждают – и совершенно ошибочно – будто Константин сделал христианство «официальной» религией империи. Но это вовсе не так. Константин лишь сделал христианство *привилегированной* религией. Он сам был христианином, поддерживал дело христианства, финансировал строительство и деятельность христианских церквей, так что, в общем и целом, быть христианином стало очень выгодно. Лучшие из количественных оценок, сделанных специалистами, показывают, что ко времени обращения Константина лишь около 5 % из 60 миллионов человек, населявших империю, называли себя христианами. Когда же Церковь превратилась из преследуемого меньшинства в ведущую религиозную силу империи, число обращений резко возросло. К концу столетия уже около 50 % населения империи были христианами.[9] Более того, уже позже, при императоре Феодосии I, христианство действительно стало во всех отношениях «официальной» римской религией. Язычество было объявлено вне закона. Обращения продолжались. И все это в конечном счете привело к тому, что христианство стало религией Запада на многие столетия.

Вернемся к Константину. Когда я сказал, что обращение Константина, судя по всему, было искренним, я не имел в виду, что он рассматривал христианскую веру, как бы мы могли сказать, с чисто «религиозной» точки зрения, без какой-либо социальной или политической

составляющей (должен подчеркнуть, что в глазах древних людей религия и политика были настолько тесно связаны друг с другом, что они не говорили о них как о двух различных вещах; в греческом языке даже нет слова, соответствующего нашему понятию «религия»). Константин, прежде всего остального, был императором Рима, и никто в те времена не держал в голове тот порядок, что мы сегодня называем отделением Церкви от государства. На самом деле, при всех предшествовавших Константину языческих императорах имело место понимание единства религиозной практики и государственной политики. Во время правления всех более ранних императоров считалось, что языческие боги Рима принесли ему величие, и в ответ правители Рима поощряли почитание этих римских богов. Константин также сознавал политическую ценность религии. Это не значит, что он в действительности не «верил» в христианскую весть, но лишь то, что он также видел ее социальную, политическую и культурную пользу. Именно эта потенциальная польза объясняла огорчение Константина, когда он узнал о серьезных противоречиях, вызвавших раскол в христианских общинах. Вся суть спора сводилась к тому, был ли Христос равным Богу или подчиненным Ему божеством, начавшим свое существование в определенный момент времени.

Исследователи предложили несколько причин в качестве объяснения того, зачем императору вообще понадобилось проявлять хотя бы малейший интерес к внутрихристианским распрям, однако не может быть сомнений в том, что он в них вмешался. Биография, написанная Евсевием Кесарийским, «Жизнь блаженного василевса Константина», воспроизводит послание, направленное Константином Арию и Александру, в котором император попытался устроить их личную встречу для устранения их богословских разногласий. Это послание предполагает, что Константин рассматривал христианство как потенциально объединяющую силу в социально и культурно разобщенной империи. Даже если смотреть на христианство с точки зрения незаинтересованного наблюдателя, в нем можно было увидеть религию, делавшую акцент на единстве и единственности. Есть только один Бог (а не множество богов). У Бога есть только один Сын. Есть только один путь к спасению. Есть только одна истина. Есть «один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4:5). Творение едино с Богом, своим Творцом; Бог един со своим Сыном; Сын един со своим народом; а спасение, которое он приносит, делает его народ единым с Богом. Вся суть этой религии в единомыслии, в единении.

Как таковое, христианство могло стать средством объединения расколотой империи, что признает сам Константин в послании двум своим адресатам: «Во-первых, я сильно желал учения всех народов о божестве, по существу дела, привести как бы в один состав» *(Жизнь,* 2.65).[10] Проблема состояла в том, что сама Церковь была неоднородной по составу из-за раскола, вызванного учением Ария. Этот раскол в особенности затронул церкви в Африке, к огорчению Константина: «Поэтому, когда всю Африку объяло истинно невыносимое безумие, и некоторые люди с безрассудным легкомыслием дерзнули разделять народное богопочтение на различные толки, я, для остановки болезни, не находил другого удовлетворительного в этом случае врачевания» *(Жизнь,* 2.66). Константин, таким образом, решил исцелить болезнь, порожденную богословскими спорами в Церкви, с тем, чтобы сделать христианскую веру более полезной для привнесения религиозного и культурного единства в империю.

Второе объяснение озабоченности Константина, которое иногда предлагается, связано с его языческим прошлым. В течение многих веков было широко распространено убеждение, что боги обеспечивали благополучие Рима, когда им оказывалось должное почитание в государственной культовой практике. Поклоняться богам надлежащим и точно предписанным образом означало заслужить их милость, а их милость выражалась в благе для государства – например, военных победах или процветании во время мира. Константин унаследовал эту точку зрения и вполне мог перенести ее на свою христианскую веру. Теперь он поклонялся не традиционным богам Рима,

но Богу христиан. Но этого Бога тоже следовало почитать должным образом, а если среди общины верующих существуют серьезные разногласия, это едва ли могло быть приятно Богу. Христианство уделяло гораздо больше внимания «богословской истине», чем традиционные религии Греции или Рима, и делало более сильный акцент на «жертвенной практике». Для христианской религии было важно знать истину и практиковать ее. Однако широко распространившиеся разногласия по поводу истины привели к глубокому расколу в христианской среде, а такое положение вещей не было угодно Богу. Следовательно, ради блага государства, за которым в конечном счете надзирал сам Бог, эти разногласия необходимо было преодолеть.

Константин не был ученым богословом и потому оказался несколько захваченным врасплох тем накалом, который приняли дебаты между Арием и Александром. Самому Константину предмет спора казался ничтожным. В самом деле, разве имеет значение, было ли время, прежде которого Христос не существовал? Неужели это так важно? Для Константина – нет. Как он пишет в своем послании: «Когда же я рассуждал о начале и предмете этих споров, то повод к ним мне показался весьма незначительным и вовсе не стоящим такого прения» *(Жизнь,* 2.68). Однако раздоры все же имели место. Поэтому император попытался уговорить Ария и Александра положить конец их богословским разногласиям, чтобы христианство в качестве единого целого могло двигаться вперед и решать более насущные проблемы империи.

Доставить послание Константин поручил влиятельному епископу из Кордовы, Испания, по имени Осип. Выполнив поручение, Осип вернулся из Александрии сухопутным путем, который привел его в Антиохию, Сирия, где как раз собрался синод епископов, чтобы обсудить богословские вопросы, поднятые Арием. Этот синод разработал вероисповедную формулу (то есть, символ веры), которая противоречила взглядам Ария. Под символом веры подписались все участники синода, за исключением троих – одним из которых был Евсевий Кесарийский. Однако было решено дать этим троим еще одну возможность защитить себя и свои христологические взгляды на другой встрече. И таким образом был созван Никейский собор.

Никейский собор

Первоначально предполагалось, что собор будет проходить в Анкире (нынешняя Анкара, Турция), но по практическим соображениям его перенесли в Никею (также в Турции).[11] Это был первый из семи крупнейших церковных соборов церковных епископов, которые историки назвали *вселенскими* (то есть всемирными) *соборами.* Однако в данном случае термин не совсем уместен, поскольку в нем участвовал не весь мир, а лишь группа епископов, которые к тому же не представляли в широком смысле слова весь мир или даже весь христианский мир. Среди участников почти не было епископов из западной части империи, большинство из них прибыли из восточных стран, таких, как Египет, Палестина, Сирия, Малая Азия и

Месопотамия. Даже епископ Рима, Сильвестр, не приехал, прислав вместо себя двух легатов. Историки по-разному оценивают число епископов, участвовавших в соборе. Афанасий Александрийский, который в то время был еще молодым человеком (но впоследствии стал влиятельным епископом Александрии), позже указывал, что присутствовали 318 епископов. Собор открылся в июне 325 года н. э.

Ключевой вопрос, который предстояло разрешить собору, касался учения Ария и его сторонников, включая Евсевия Кесарийского. Евсевий открыл заседание, приведя свою собственную вероисповедную формулу – то есть богословское изложение того, что следовало считать истинным и непреложным относительно Бога, Христа, Духа и так далее. По-видимому, большинство участников собора рассматривали эту формулу как в целом приемлемую, однако

она казалась двусмысленной в некоторых ключевых пунктах и потому не удовлетворила многих епископов, так как не опровергала прямо еретические утверждения Ария. После того как епископы обозначили свои богословские позиции, они наконец пришли к единому символу веры. Этот символ состоял из крайне сжатых богословских утверждений: начинался он с краткого утверждения относительно Бога Отца (краткого потому, что никто не оспаривал характер или природу Бога), затем следовал куда более длинный ряд утверждений о Христе (поскольку именно это было главным предметом заботы), и в заключение почти невероятно короткое утверждение относительно Духа (поскольку последний еще не стал предметом спора). Символ веры завершался рядом анафем, или проклятий, в адрес тех людей, которые делали определенные еретические заявления – причем все эти заявления были связаны с утверждениями Ария и его последователей. В конечном счете этот символ веры лег в основу того, что сегодня называется Никейским символом веры. Здесь он приведен полностью (читатели, знакомые с Никейским символом веры в том виде, в каком он произносится сегодня, заметят ключевые различия – в особенности в том, что касается анафем; современная версия представляет собой более поздний пересмотр):

> Веруем во Единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого.
>
> И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рождённого от Отца, Единородного, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рождённого, несотворённого, единосущного Отцу, через Которого всё произошло как на небе, так и на земле. Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых.
>
> И в Святого Духа.
>
> А говорящих, что было время, когда не было Сына, или что Он не был прежде рождения и произошёл из несущего, или утверждающих, что Сын Божий из иной ипостаси или сущности, или создан, или изменяем – таковых анафематствует кафолическая [и апостольская] Церковь.[12]

Об этом соборе и его символе веры написаны целые тома. Для наших целей мне хотелось бы выделить лишь несколько моментов. Во-первых, как я уже подчеркивал, в символе веры намного больше места отведено Христу, чем Отцу, а о Духе едва упоминается. Важно было установить «правильное» учение о Христе. Чтобы утвердить это учение и исключить любую двусмысленность, и были добавлены анафемы.

В самом символе говорится, что Христос «из сущности Отца». Он – не подчиненное божество. Он «единосущен Отцу». Греческое слово, использованное для выражения понятия «единосущности» – которое также может быть переведено как «той же самой сущности» – это *homoousios*, термин, которому было предназначено сыграть важную роль в дальнейших дебатах о Христе. Как оказалось и как мы убедимся в эпилоге, ни созывом собора, ни принятием символа веры не удалось разрешить все спорные вопросы, касающиеся природы Христа. В действительности эти вопросы продолжали существовать, арианизм продолжал процветать, и даже когда арианский спор был окончательно разрешен, возник целый ряд других проблем, касавшихся все более сложных и тонких деталей и нюансов. Если Константину не доставляли удовольствия противоречия, возникавшие в его дни, он с презрением отнесся бы к тому, что за ними последовало.

Важно то, что символ веры делает акцент на «единосущности» Христа Богу Отцу. По сути, это значит, что Бог и Христос абсолютно равны. Христос – «Бог истинный», а не второстепенное по отношению к Богу Отцу божество. И, как следует из анафем, отныне

считалось ересью утверждать, что было время, когда

Христос не существовал (или время, ранее которого он не существовал) или что он был создан «из ничего», как все остальное во вселенной, или что он обладал иной, чем Бог, сущностью.

Итоги Собора

Чтобы изложить долгую и запутанную историю вкратце, среди большинства присутствовавших на соборе епископов было достигнуто соглашение относительно нового символа веры, который отныне должен был считаться обязательным для всех христиан. Именно это имеется в виду, когда в символе говорится, что он выражает мнение «кафолической и апостольской церкви» – прямой преемницы апостолов Иисуса, теперь разбросанной по всему миру (слово «кафолическая» в этом контексте значит «всеобщая», «всемирная»). Иногда приходится слышать, что решение на Никейском соборе было принято незначительным большинством голосов. Но это не так. Только 20 из 318 епископов не согласились с окончательной формулировкой символа веры. Константин, принимавший активное участие в заседаниях, заставил семнадцать из двадцати уступить. Поэтому в итоге лишь трое отказались поставить под символом веры свою подпись – сам Арий и еще два епископа с его родины, Ливии. Эти трое были изгнаны из Египта. Была еще пара епископов, которые подписали символ веры, но отказались согласиться с анафемами в конце, направленными специально против учения Ария. Эти епископы также отправились в ссылку.

Таким образом, история о том, как Иисус стал Богом, по-видимому, подошла к концу. Но, как мы увидим в эпилоге, на самом деле это еще не было концом. Как раз напротив. Но к тому моменту Александр и его единомышленники считали себя победителями, а Константин поверил, что наконец-то достиг единства Церкви. Спорные вопросы были на время разрешены. Христос был совечен Богу Отцу. Он *всегда* существовал. И он был «единосущным» Богу Отцу, истинным Богом, чье бытие уходило в бесконечность.

Христос Никеи, очевидно, очень далек от исторического Иисуса из Назарета, странствующего апокалиптического проповедника из сельской глубинки Галилеи, который своим поведением оскорблял власти и был без лишних церемоний распят за преступления против государства. Кем бы он ни был в реальной жизни, теперь Иисус стал в полной мере Богом.

Эпилог

Иисус как бог: последствия

Пока я работал над этой книгой, мне пришло в голову, что история развития моих богословских представлений зеркально отражает историю богословия ранней Церкви. Если использовать устаревшую терминологию, в раннем христианстве взгляды на Христа с течением времени становились все «выше и выше», по мере того, как он все в большей степени отождествлялся с божеством. Иисус прошел путь от потенциального (человеческого) Мессии до Сына Божьего, вознесенного до божественного статуса в момент воскресения; от предвечного ангельского существа, которое пришло на землю, став человеком; от воплощения Слова Божьего, существовавшего прежде всех времен, через которое был сотворен мир, до самого Бога, равного Богу Отцу и всегда существовавшего рядом с Ним. Мои собственные, личные, верования касательно Иисуса развивались прямо в противоположном направлении. Вначале я думал об Иисусе как о Боге Сыне, равном Отцу, одном из лиц Троицы; но со временем я начал рассматривать его все «ниже и ниже», до тех пор, пока я не пришел к представлению о нем как о человеческом существе, ничем не отличающимся по своей природе от всех прочих людей. Христиане вознесли его в своем богословии до божественного статуса; по моему мнению он всегда был и остается человеком.

Будучи агностиком, я теперь рассматриваю Иисуса как подлинного религиозного гения с блестящими прозрениями. Но он, кроме того, в очень многих отношениях был человеком своего времени. А его время было веком пылких апокалиптических ожиданий. Иисус был частью еврейской среды Палестины I века. В ней он родился и воспитывался и именно в этом контексте осуществлял свое общественное служение. Иисус учил, что тот век, в котором он жил, находился во власти сил зла, но что скоро Бог вмешается, чтобы уничтожить всех своих противников. И затем Бог установит свое благое утопическое царство на земле, где не будет ни боли, ни страдания. Сам Иисус станет правителем этого царства, а его двенадцать учеников будут служить ему. И все это должно было произойти очень скоро – еще при жизни его собственного поколения.

Эта апокалиптическая весть по-прежнему находит отклик в моей душе, но я, безусловно, не верю в нее в буквальном смысле слова. Я не верю, что существуют некие сверхъестественные силы зла, которые контролируют наши правительства, или демоны, которые делают нашу жизнь несчастной; я не думаю, что будет иметь место божественное вмешательство в жизнь мира с тем, чтобы навсегда уничтожить все силы зла; я не думаю, что в будущем здесь, на земле, будет установлено утопическое царство во главе с Иисусом и его апостолами. Но я считаю, что существуют добро и зло; что все мы должны быть на стороне добра и всеми силами бороться против любого зла.

Мне особенно близка этическая сторона учения Иисуса. Он учил, что большую часть закона Божьего можно суммировать в одной заповеди – «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Он учил: «Как хотите, чтобы люди поступали с вами, так с ними поступайте и вы». Он учил, что наши поступки, продиктованные любовью, великодушием, добротой и милосердием, должны простираться даже на «братьев Моих меньших» – то есть, смиренных, отверженных, нищих, бездомных, нуждающихся. Я целиком и полностью согласен с этими взглядами и всеми силами стараюсь жить в соответствии с ними.

Однако как историк я отдаю себе отчет в том, что этическое учение Иисуса было выражено в определенно апокалиптической форме, которую я не принимаю. Иисус иногда восхваляется как один из величайших учителей морали всех времен, и я поддерживаю эту характеристику. Но

важно понимать, что рассуждения, лежащие в основе его морального учения, совсем не те, которые большинство из нас используют сегодня. Люди в наши дни полагают, что мы должны жить в соответствии с нормами этики по множеству различных причин – большинство из которых не имеют отношения к Иисусу – например, с тем, чтобы мы могли достичь полной самореализации в жизни или чтобы мы, как общество, пришли в далеком будущем к совместному процветанию. Иисус не учил этике с тем, чтобы общество в далеком будущем могло процветать, хотя бы потому, что для Иисуса *не* существовало далекого будущего. Конец должен был наступить очень скоро, и людям следовало к нему подготовиться. Те, кто жил в соответствии с установленными им стандартами, любя Бога всеми силами и любя друг друга как самих себя, войдут в Царство Божье, которое вот-вот настанет. Те же, кто отказался это делать, будут уничтожены, когда Сын Человеческий явится с небес для суда. Этика Иисуса была «этикой царства» как потому, что жизнь, которую вели его последователи, следуя этим этическим правилам, станет той жизнью, которую им предстоит испытать в будущем царстве – где уже не будет войн, ненависти, насилия, угнетения и несправедливости, – так и потому, что человек мог войти в будущее царство, лишь живя в соответствии с этими правилами.

Это не то мировоззрение, которого я сам придерживаюсь. Я не верю, что на небесах есть Бог, который вскоре пошлет космического судью, чтобы уничтожить силы зла. И, тем не менее, я считаю эти этические принципы, провозглашенные Иисусом в апокалиптическом контексте, применимыми по отношению ко мне, живущему в совершенно другой среде. Чтобы осмыслить Иисуса, я поместил его в другой контекст – то есть сделал его и его весть соответствующими новому времени, тому времени, в котором я сам живу.

Рискну предположить, что Иисус всегда помещался в другой контекст людьми, жившими в разное время и в разных местах. Первые последователи Иисуса сделали это после того, как пришли к убеждению, что он был воскрешен из мертвых и вознесен на небеса; они превратили его в нечто, чем он никогда раньше не был, и рассматривали его в свете их новой ситуации. То же относится и к более поздним авторам Нового Завета, которые помещали Иисуса в свой собственный контекст и рассматривали его в свете своей собственной, еще сильнее изменившейся ситуации. То же и с христианами II и III веков, которые все реже понимали Иисуса как апокалиптического пророка, и все чаще – как божественное существо, ставшее человеком. То же и с христианами IV века, утверждавшими, что он существовал всегда и всегда был равен Богу Отцу в том, что касается статуса, авторитета и власти. То же и с христианами наших дней, которые полагают, что божественный Христос, веру в которого они исповедуют, во всех отношениях тождествен человеку, который когда-то ходил по пыльным дорогам Галилеи, проповедуя апокалиптическую весть о грядущем разрушении. Большинство современных христиан даже не отдают себе отчета в том, что поместили Иисуса в другой, чуждый ему, контекст, но это действительно так. Все, кто верит в него или придерживается его учения, делали то же самое – от самых ранних учеников, впервые уверовавших в воскресение, до наших дней. И так будет продолжаться до бесконечности, пока стоит мир.

Это безусловным и очевидным образом справедливо для тех лет, которые мы уже рассмотрели в этой книге, и оставалось справедливым для последующих эпох – как мы в том сейчас убедимся, перейдя к тому, что произошло уже после принятого в Никее решения: Христос был в определенном смысле Богом, он существовал предвечно рядом с Богом до начала времен, и именно через него Бог сотворил весь мир.

События IV века н. э

Широко распространено мнение, что после Никейского собора между христианами было в

основном достигнуто согласие по вопросу о природе Христа и характере Троицы. Однако на самом деле ничто не может быть дальше от истины. Никея и принятый там символ веры отнюдь не стали концом истории, но лишь началом новой главы. С одной стороны, поражение сторонников Ария в Никее не способствовало истреблению арианской точки зрения. Константин принял сторону победителей – вероятно, не столько потому, что сам разделял их верования, сколько потому, что эти верования стали консенсусом, а он был главным образом заинтересован именно в консенсусе, способном объединить Церковь. Однако Церковь не была единой и не могла стать таковой. После Константина приходили и уходили другие императоры, и в течение нескольких последующих десятилетий многие из них склонялись к арианской интерпретации Христа и действовали согласно своим убеждениям. Бывали периоды – и, возможно, таких было большинство – когда насчитывалось больше ариан, чем анти-ариан. Вот почему отец Церкви Иероним, писавший в 379 году н. э., мог высказать свою знаменитую жалобу на то, что «весь мир был глубоко огорчен, и изумился, увидев себя арианским» *(Разговор против люцифериан*, 19).

Как оказалось, арианский спор не был полностью разрешен до следующего крупного вселенского собора, состоявшегося всего лишь 2 года спустя после жалобы Иеронима, в 381 году, в Константинополе. На этом соборе решения Никейского собора были подтверждены и переформулированы, и арианство превратилось в маргинальное меньшинство, считавшееся повсюду еретическим.

Для тех, кто оставался в стороне от этих богословских споров, разница во взглядах Ария и его оппонентов, таких, как епископ Александр и молодой, наделенный блестящими способностями Афанасий – который вскоре сам стал епископом Александрии, – куда менее значительна, чем общие моменты. Так, даже «еретики»-ариане соглашались с тем, что Христос был Богом. Он – божественное существо, бывшее рядом с Богом прежде сотворения всех вещей, и именно через него Бог создал вселенную. Это все еще представляло собой очень «высокую» христологию воплощения. Ко времени споров между Арием и его противниками, а также, в последовавшие десятилетия, между арианами и последователями Афанасия, очень немногие христиане сомневались в том, что Иисус действительно Бог. Опять же, единственный вопрос состоял в том, «в каком смысле» он был Богом.

Что, безусловно, имеет еще большее значение, так это то, что в IV столетии, когда данный спор достиг апогея, император Константин обратился в христианскую веру. Это изменило все. Появление на троне христианского императора – то есть человека, который верил в божественность Христа и способствовал распространению этой веры, – имело радикальные последствия для взаимоотношений в разных областях между ортодоксальными христианами и всеми остальными. В оставшейся части эпилога я коротко рассмотрю эти последствия для трех сфер дебатов, в которые оказались вовлеченными христиане: дебатов с язычниками, с иудеями и друг с другом.

Бог Христос и языческий мир

Со времен Цезаря Августа, жившего тремя веками раньше, жители римского мира воспринимали и почитали императора как бога. Более того, с того самого момента, когда самые ранние последователи Иисуса уверовали в то, что он был воскрешен из мертвых, христиане воспринимали и почитали Иисуса как Бога. Как мы уже видели, эти двое – император и Иисус – были единственными известными нам личностями в Древнем мире, носившими титул «Сын Божий». И по крайней мере во мнении христиан это означало, что эти две личности находились в соперничестве друг с другом. И вот в начале IV века н. э. один из двух соперников отступил и

проиграл в борьбе. Со времен Константина император превратился из соперничающего с Иисусом божества в слугу Иисуса.

Одна из самых интересных книг церковного историка Евсевия – уже упомянутая «Жизнь блаженного василевса Константина», биография императора, которая, мягко говоря, неумеренна в восхвалениях. И, бесспорно, самые ценные части «Жизни» – это те места, где Евсевий цитирует подлинные слова императора. Из письма, направленного Константином христианам Палестины, становится ясно, что Константин не рассматривает себя как соперника Христа или Бога Отца, но испытывает благоговейный трепет перед могуществом Бога и признает необходимым служить Ему в качестве Его наместника на земле. В одном месте Константин заявляет, что христианский Бог есть «Божие единое, истинно сущее и могущественное во всякое время», и далее говорит, что Бог «Мое служение… нашел и судил годным для исполнения Его воли» *(Жизнь,* 2.28). Или, как он пишет далее в своем послании, «я твердо веровал, что всю душу свою, все, чем дышу, все, что только обращается в глубине моего ума, мы обязаны принести великому Богу» *(Жизнь,* 2.29). Очевидно, что здесь и речи нет о соперничестве!

Евсевий пишет, что в знак своей преданности Константин «запретил законом изображения своего лица ставить в храмах идольских». Более того, «на золотых монетах он повелел изображать себя со взором, обращенным горе и устремленным к Богу, в виде молящегося» *(Жизнь,* 4.15, 16). Иными словами, Константин перевернул трехсотлетнюю практику своих предшественников. Вместо того чтобы позволить изображать себя и почитать себя как бога, он настаивал на том, чтобы его представляли почитающим истинного Бога.

Что еще удивительнее, Константин потребовал от солдат своей армии поклоняться не ему, но христианскому Богу. Это относилось даже к тем солдатам, которые оставались язычниками. Евсевий указывает, что Константин приказал солдатам-нехристианам собираться каждое воскресенье на равнине и повторять следующую молитву:

Тебя единого признаем Богом, Тебя исповедуем Царем,
Тебя именуем помощником,
Тобой приобретали мы победы, Тобой превозмогали врагов…
Тебе все молимся и Тебя просим, да сохранишь
на многие годы здоровым и победоносным
василевса нашего Константина
С боголюбезными Его чадами ***(Жизнь,*** 4:20)

Как только император стал христианином, следует признать, что отношения христиан с язычниками и римским правительством полностью изменились. Вместо того чтобы быть гонимым меньшинством, отказывавшимся почитать божественного императора, христиане находились на пути к тому, чтобы превратиться в большинство гонителей, имея на своей стороне императора как служителя истинного Бога, который всеми способами, прямыми и косвенными, побуждал граждан государства примкнуть к своей собственной христианской вере. К концу IV столетия примерно половина населения империи была обращена в ортодоксальное христианство; император издавал эдикты, поощрявшие христианскую религию и объявлявшие вне закона языческие жертвоприношения и богослужение, так что христианство одержало триумфальную победу над языческими религиями и культом обожествленного императора.

Бог Христос и иудейский мир

Вера христиан в Иисуса как в Бога имела самые серьезные последствия для иудео-христианских отношений в древности, поскольку было широко распространено убеждение, что

евреи несли ответственность за смерть Иисуса. Если евреи убили Иисуса, а Иисус был Богом, разве из этого не следует, что евреи убили своего собственного Бога?[1]

По сути, такого взгляда придерживались в ортодоксальных христианских кругах задолго до обращения Константина. Пожалуй, нигде леденящая душу риторика богоубийства не выражена с такой полнотой, как в проповеди, произнесенной епископом города Сарды в Малой Азии по имени Мелитон, жившим ближе к концу II столетия христианской эры. Это первый дошедший до нас пример обвинения иудеев в богоубийстве со стороны христианина. Мелитон бросает свои обвинения в самых сильных и действенных выражениях. Я процитирую здесь лишь небольшой отрывок из его длинной проповеди. Поводом для нее послужила еврейская Пасха, которую иудеи отмечают каждый год как воспоминание о великом деянии Бога, когда он избавил израильтян от египетского рабства в дни Моисея. Пасхальный агнец, которого закалывают по этому случаю, был для Мелитона прообразом самого Христа. И вместо того чтобы стать поводом для радостного торжества, смерть истинного Агнца превратилась в повод для враждебных нападок. Евреи убили того, кто пришел их спасти; они убили своего собственного Мессию, а поскольку этот Мессия сам был божеством, они убили своего собственного Бога:

Его убивают.
И где убивают?
Посреди Иерусалима.
За что?
За то, что хромых их исцелил
и прокаженных их очистил,
слепых их привел к свету
и мертвых их воскресил.
За это Он пострадал…
Зачем, о Израиль, ты сотворил новую несправедливость?
Обесчестил почтившего тебя.
Обесславил прославившего тебя.
Отверг исповедавшего тебя.
Отрекся от проповедавшего тебе.
Убил оживотворившего тебя.
Что сделал ты, о Израиль?..
Он должен был пострадать, но не от тебя.
Должен был быть обесчещен, но не тобой.
Должен был быть осужден, но не тобой.
Должен был быть повешен, но не твоею рукой.

Затем риторика достигает наивысшей точки, когда Мелитон выдвигает главное обвинение против своих врагов-иудеев:

Слушайте, все семьи народов, и смотрите: Новое убийство произошло в Иерусалиме, в городе закона,
в городе иудеев,
в городе пророков,
в городе, слывущем праведным.
И Кто убит?
А кто убийца?
Стыжусь говорить,
но обязан сказать…
Повесивший землю – повешен.
Распростерший небеса – распростерт.
Утвердивший все – утвержден на древе.
Владыка – оскорблен.
Бог – убит.
Царь Израилев – взят десницей израильской.[2]

Разумеется, одно дело, когда на других нападает в столь едких выражениях представитель относительно незначительной группы – преследуемого меньшинства, не имеющего никакой политической силы. Но что происходит, когда преследуемое меньшинство становится большинством? Что происходит, когда оно приобретает политическую силу – или, вернее, превращается в основную политическую силу? Что происходит, когда сам император Рима принимает веру в христианскую весть? Как легко можно себе представить, последствия не будут благоприятными для врагов, которые предположительно убили того самого Бога, которому поклоняются христиане.

В книге под названием «Вера и братоубийство», которая заслуженно считается классическим исследованием роста антииудаизма в ранней Церкви, богослов Розмэри Рюйтер излагает социальные последствия христианского владычества в IV столетии для евреев империи.[3] Вкратце говоря, евреи при христианских императорах подверглись маргинализации и с ними обращались как с гражданами второго сорта, урезая их законные права и экономические возможности. Иудейские верования и практики не были официально объявлены вне закона, как это произошло в конце IV столетия с языческими жертвоприношениями, но богословы и христианские епископы – которые теперь обретали все большую власть не только как религиозные лидеры, но и как светские авторитеты – осыпали евреев бранью и подвергали их нападкам как врагов Бога. На уровне государства принимались постановления, призванные ограничить деятельность евреев.

Сам Константин издал закон, запрещавший евреям владеть христианскими рабами. В наше время, когда рабство любого рода рассматривается с отвращением и негодованием, это может показаться гуманной мерой. Но Константин отнюдь не запретил рабство и не противодействовал ему. Напротив, римский мир продолжал функционировать на основе рабской экономики. Без рабов нельзя было заниматься ни сколько-нибудь серьезным мануфактурным производством, ни сельским хозяйством. Но поскольку население становилось все в большей степени христианским, а иудеи могли владеть рабами только из иудеев или язычников, то возможность для иудеев конкурировать в экономическом отношении с христианами резко сократилась.

В итоге обращение христиан в иудаизм стало противозаконным. При императоре Феодосии I, ближе к концу IV столетия, были объявлены вне закона браки между христианами и иудеями – такие браки приравнивались к супружеской измене. Иудеев постепенно исключили из службы в

государственных учреждениях. В 423 году н. э. был принят закон, запрещавший иудеям строить или даже ремонтировать синагоги. Все эти узаконения сопровождались актами насилия против евреев, молчаливо одобряемыми или даже прямо поощряемыми императором и другими представителями властей. Сжигались синагоги, конфисковывались земли, евреев преследовали и даже убивали – а власти на все закрывали глаза. Почему бы и нет? Ведь эти люди убили Бога.

Один ключевой пример иллюстрирует это положение вещей. В 388 году н. э. епископ небольшого города под названием Каллиникум подстрекал своих христианских прихожан напасть на местную синагогу. Они так и поступили, сравняв ее с землей. Когда еврейское население города обратилось с протестом к императору Феодосию, он приказал епископу отстроить синагогу заново на средства из церковной казны. Но в этот момент могущественный христианский лидер вмешался в попытке заставить императора отменять свое решение. Одним из самых влиятельных епископов того времени был Амвросий, епископ Миланский. Как только весть о заступничестве императора и требовании заново отстроить синагогу дошла до Милана, Амвросий написал резкое письмо в знак протеста, утверждая, что император подвергался опасности нарушить свой собственный религиозный долг, вмешавшись в ситуацию, и настаивая на том, что от епископа ни в коем случае нельзя требовать восстановить синагогу.

Здесь перед нами примечательная ситуация. Еще менее столетия назад представители власти преследовали и гнали христианских лидеров. Теперь же христианские лидеры устраивали письменный выговор императору и ожидали от него повиновения. Какая резкая перемена ролей!

Феодосий решил игнорировать протесты Амвросия. Однако вышло так, что он совершал путешествие в Милан и решил посетить богослужение в местном кафедральном соборе. Амвросий в своем рассказе утверждает, будто он произносил проповедь, обличавшую «проступок» императора, и в самой ее середине проследовал к алтарю, оказавшись с Феодосием лицом к лицу и публично потребовав, чтобы император уступил. В таком людном месте у императора не оставалось иного выбора. Он подчинился требованию епископа, христианская толпа в Каллиникуме не понесла никакого наказания, а синагога осталась лежать в руинах (см.: Амврозий, *Письма*, 40 и 41).[4]

Итак, теперь не только Христос – Бог, но его слуги, епископы, обладают реальной политической властью. И они используют эту власть самым недостойным образом против своих давних врагов, иудеев, которые якобы убили своего собственного Бога.

Бог Христос и христианский мир

С обращением императора в веру в божественность Христа и верховенство христианского Бога тон дискуссий между самими христианами заметно изменился. Более ранние споры между христианами касались вопросов, рассматривавшихся как основополагающие. Был ли Христос Богом? Да. Был ли он человеком? Да. Был ли он при всем том одной личностью, а не двумя? Да. К началу IV столетия, когда Константин обратился в христианство, подавляющее большинство христиан соглашалось с этими утверждениями. Можно предположить, что это должно было положить конец богословским дебатам и поискам еретиков в ортодоксальной среде. Однако историческая правда состоит в том, что дебаты только вспыхнули с новой силой.

Я уже упоминал тот факт, что арианский спор отнюдь не завершился вместе с Никейским собором; он продолжался еще примерно полстолетия или даже больше. Возникали все новые и новые дискуссии по вопросам, казавшимся немыслимыми еще столетие назад. Богословские взгляды, развивавшиеся вслед за победой ортодоксального понимания Иисуса как Бога и человека в одном лице, становились все более сложными и касались все более тонких нюансов. То, что раньше считалось среди ортодоксов приемлемой позицией, теперь оспаривалось из-за мельчайших деталей. Внешнему наблюдателю эти вопросы могут показаться ничтожными, но для внутреннего круга церкви они обретали реальную значимость, с последствиями на целую вечность. В результате, едкий тон ничуть не ослаб даже теперь, когда «основные» вопросы были разрешены. Скорее, риторика только усиливалась, и ошибка даже в мелочах могла иметь огромные последствия – вплоть до отлучения и изгнания.

Я не стану пытаться охватить здесь, пусть даже поверхностно, различные богословские споры IV, V и VI столетий. Вместо этого я дам о них слабое представление, вкратце описав три точки зрения, которые излагались, обсуждались и в конечном счете были отвергнуты как еретические.[5] Этот беглый обзор по крайней мере поможет осознать тот уровень, на котором велись непрекращающиеся дебаты между христианами.

Маркеяя Анкирский

Одним из главных сторонников точки зрения Афанасия, принятой на Никейском соборе в противовес арианской, был епископ Анкиры по имени Маркелл (умер в 374 году н. э.). Сам он считал себя ультраортодоксом, однако сознавал, что решения, которые привели к Никейскому символу веры, оставляли значительное место для развития, в особенности в вопросе о том, каким образом Христос – который был равен и совечен Богу – в реальности соотносился с Богом Отцом. Были ли Христос и Отец двумя отдельными, но равными существами, или ипостасями (термин, который теперь означал нечто вроде «личность»)? Маркелл полностью осознавал, что модалистский взгляд уже не мог считаться приемлемым. Но имелся ли какой-нибудь способ сохранить единство и нераздельность божества, не попадая в ту же ловушку, что и Савеллий и его единомышленники, так, чтобы никто не мог упрекнуть христиан в многобожии?

Предложенное Маркеллом решение состояло в том, что существовала лишь одна ипостась, которая была Отцом, Сыном и Святым Духом. На его взгляд, Сын и Дух совечны Богу, но лишь потому, что пребывали в Нем еще до начала времен и произошли от Него ради спасения. По сути, прежде чем Христос произошел от Бога – то есть когда он еще пребывал в Нем – он еще не был Сыном, став им только после своего воплощения. А до того он был Словом Божьим, находившимся внутри Отца. Более того, на основе своей интерпретации 1 Кор 15:24–28, где сказано, что в конце времен Христос «предает Царство Богу и Отцу», Маркелл считал, что

царство Христа не будет вечным. В конечном счете владычество над всем принадлежит Богу Отцу; Христос предаст царство Отцу и затем вернется к пребыванию внутри Него.

Этот взгляд, очевидно, отвечал всем требованиям по основным христологическим вопросам II, III и начала IV столетия: Христос – Бог, он стал человеком, и он только один. И этот взгляд не был модалистским. Но другие церковные лидеры решили, что он слишком близок к модализму, и потому осудили его как ересь. Вопрос обсуждался и был окончательно решен на Константинопольском (Цареградском) соборе в 381 году. Именно тогда к Никейскому символу веры была добавлена строка, которая есть там и сейчас: «Царству Его не будет конца». Это дополнение было призвано продемонстрировать отвержение богословских взглядов Маркелла. Другие церковные лидеры с таким отвержением не согласились. Поэтому споры продолжались.

Аполлинарий Лаодикийский

Аполлинарий (315–392) был слишком молод, чтобы присутствовать на Никейском соборе, но во взрослом возрасте он стал другом Афанасия и был назначен епископом города Аaодикия. Подобно Маркеллу до него, он заявлял, что является истинным сторонником той формы ортодоксии, которая отражена в антиарианском Никейском символе веры. Однако его занимал вопрос, каким образом Христос мог быть Богом и человеком в одно и то же время. Если Иисус – богочеловек, то не означает ли это, что он был отчасти Богом и отчасти человеком?

Нам не так просто установить, как именно Аполлинарий выражал свои взгляды, поскольку лишь очень немногое из написанного им сохранилось. Однако в чем его *обвиняли* позже, так это в том, что он будто бы учил, что воплощенный Христос в действительности не имел человеческой души. Подобно другим своим современникам, Аполлинарий, похоже, представлял себе людей состоящими из трех частей: тела; «низшей души», в которой коренятся все наши эмоции и страсти; и «высшей души», то есть разума, благодаря которому мы способны познавать мир. Аполлинарий, по-видимому, считал, что в Иисусе Христе предвечный божественный Логос заменил высшую душу, так что его разум был полностью божественным. Таким образом, Бог и человек объединились в одном лице – а именно, в едином Христе – но лишь потому, что в человеке Иисусе одна часть была от Бога, а другая – от человека.

Такой взгляд предполагал, что Христос не мог развиваться личностно или морально, поскольку у него не было человеческой души. Ее заменял божественный Логос. Это в большей степени, чем все остальное, привело к осуждению точки зрения Аполлинария. Если Христос не был полностью человеком, он не смог бы дать нам моральный пример, которому мы должны следовать. Мы не такие, как он, так как же мы можем ему уподобиться? Более того, если Христос не был совершенным человеком, становится неясным, каким образом он мог искупить весь род людской. При таком понимании спасение, принесенное Христом, распространяется только на человеческое тело, но не на душу, поскольку у него не было человеческой души.

Или по крайней мере так утверждали оппоненты Аполлинария. Он и его взгляды были осуждены на Константинопольском соборе в 381 году, и хотя в свете болте *ранних* споров его взгляды выглядели вполне ортодоксальными, ему отныне не позволено было даже совершать публичное служение в христианской церкви.

Несторий

Как последний пример противоречий, возникших уже после победы ортодоксов, я обращусь к личности, чьи взгляды подвергались всевозможным нападкам, хотя сам этот человек стремился всего лишь быть выразителем ортодоксального мнения. Несторий (381–451) был одним из ведущих христианских ораторов своего времени, в 428 году избранным на престижную

должность епископа Константинопольского. Спор вокруг Нестория и его взглядов касался вопроса, который я до сих пор не затрагивал. Как только было подтверждено, что Христос был богом изначально по самой своей природе, богословы начали задаваться вопросом, что означали слова о том, что Мария была его матерью. Сама Мария, разумеется, к тому времени была превознесена до исключительно высокого положения, легенды и традиции, связанные с нею, изобиловали. Богословы, задумывавшиеся над ее ролью в спасении, принесенном Христом, начали называть ее *Theotokos*, что означает «Богородица», но постепенно стало употребляться в более приземленном значении «матерь Божья».

Ко времени Нестория, то есть к началу V века н. э., этот термин уже широко использовался, однако Несторий стал публично выступать против этого. По его мнению, называть Марию матерью Божьей звучало слишком близко к учению Аполлинария – то есть что Мария дала жизнь человеческому существу, у которого вместо души был божественный Логос. Несторий верил, что Христос был полностью, а не частично Богом, и полностью, а не частично, человеком. Более того, божественное и человеческое начала не могут смешиваться, поскольку они различны по своей сущности. Как божественное, так и человеческое начало присутствовали во Христе с момента воплощения.

Подчеркивая то обстоятельство, что Христос был полностью Богом и полностью человеком, Несторий постепенно стал рассматриваться как тот, кто хотел видеть в Христе две разных личности, божественную и человеческую – причем его человеческая составляющая так прочно охватывала божественную, что они образовали единство (своего рода «бракосочетание душ»). Но к тому времени ортодоксальные христиане уже давно считали, что Христос был единой личностью. В итоге враги Нестория подвергли нападкам эту христологию «двух лиц», заявляя, что она нарушала единство Христа и таким образом превращала его из «богочеловека» в «простого человека». Как результат, Несторий и его взгляды были осуждены папой Целестином в 430 году и вселенским собором в Эфесе в 431 году.

Этот краткий обзор трех поздних ересей сделан мной не с тем, чтобы дать исчерпывающий отчет о христологических дискуссиях IV и V столетий, а скорее с целью проиллюстрировать тот факт, что как только Христос был объявлен Богом, существовавшим предвечно и ставшим человеком, это отнюдь не разрешило всех проблем, связанных с его пониманием и интерпретацией. Напротив, возникали новые проблемы, и едва их успевали решить, как на повестку дня выходили другие богословские вопросы. Богословие становилось все более утонченным, взгляды – все более усложненными. Ортодоксальное учение становилось все более парадоксальным. Многие из этих вопросов не получили никакого официального разрешения вплоть до Халкидонского собора в 451 году. Однако и халкидонское «решение» отнюдь не положило конец всем спорам о Боге, Христе, Троице и связанным с ними темам. Дебаты продолжали бушевать еще в течение многих столетий, а по сути, продолжаются и в наши дни.

Заключение

Ни в одном из христианских споров, обсуждаемых мной в данном эпилоге, не поднимался вопрос о том, был ли Иисус Богом или нет. Иисус был Богом. Все участники описанных дебатов придерживались «Никейского» понимания Христа: он – Бог изначально; не было времени, когда или прежде которого он не существовал; через него Бог сотворил всё на небесах и на земле; он был единосущен Богу Отцу; более того, он был равен Богу по статусу, авторитету и власти. Все это – весьма возвышенные утверждения об апокалиптическом проповеднике из сельской Галилеи, распятом за преступления против государства. Мы успели пройти долгий путь за три столетия, последовавших за смертью Иисуса.

Однако можно – и, вероятно, даже нужно – допустить, что христианские взгляды на Иисуса проделали огромный путь в течение всего лишь двадцати лет после его гибели. Скорее всего, прошло не более двадцати лет, а возможно и меньше, прежде чем была написана поэма из Послания к Филиппийцам, в которой об Иисусе говорилось как о предвечном существе «в образе Божием», ставшем человеком и затем, благодаря своему послушанию до смерти, вознесенном до божественного статуса и уравненном с Богом —

Господом всего, перед которым преклонятся и которого будут исповедовать все народы земли. По известному изречению одного немецкого исследователя Нового Завета, Мартина Хенгеля, «в отношении развития христологии ранней Церкви… случилось гораздо больше за первые двадцать лет, чем за все последующие столетия развития догмы».[6]

В этом утверждении есть определенная доля истины. Разумеется, многое – и даже очень многое – случилось в действительности уже после первых двадцати лет. Однако главный скачок был сделан именно в этот период: от еврейского проповедника, несущего апокалиптическую весть о скором разрушении, как рассматривали Иисуса во время его служения собственные ученики, до возвеличивания его как предвечного божественного существа, ставшего человеком лишь на время, прежде чем быть сделанным Господом вселенной. А вскоре Иисус был объявлен самим Словом Божьим, ставшим плотью, бывшим с Богом при творении, через которое Бог создал все вещи. И наконец, Иисус стал рассматриваться как Бог во всех отношениях, совечный, единосущный и равный Отцу, одно из трех лиц Троицы, составляющих единого Бога.

Этот Христос Бог, возможно, не исторический Иисус. Но он был Христом ортодоксальной христианской доктрины, предметом веры и поклонения в течение столетий. И он по-прежнему остается Богом, которого почитают и которому служат в наши дни христиане по всему миру.

Примечания

Предисловие

[1] Тексты Ветхого Завета приводятся в Синодальном переводе; тексты Нового Завета, кроме особо оговоренных случаев – в переводе под ред. епископа Кассиана (Безобразова). – *Прим. пер.*

1. Божественные мужи в Древней Греции и Древнем Риме

[1] Те, кто читал другие мои книги, конечно, помнят эту историю, так как мне уже представился случай рассказать ее раньше. См. мой учебник, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings,* 5th ed. (New York: Oxford Univ. Press, 2012), 32–34.

[2] Перевод F. C. Conybeare, *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1950), vol. 2. Русский перевод см.: Филострат, Флавий. «Жизнь Аполлония Тианского» / Флавий Филострат; изд. подгот. [пер. и прим, сост.] Е. Г. Рабинович. – М.: Наука, 1985.

[3] Поскольку Филострат писал уже после того как евангелия вошли в обращение, вполне возможно – как на то указывали многие критики, – что на него оказал влияние представленный в них образ Иисуса и, как следствие, он сам создал параллели между собственным рассказом об Аполлонии и евангельскими историями. Возможно, это и так, но суть моего довода в том, что языческие читатели Филострата без труда могли воспринять идею, что Аполлоний был еще одним «божественным мужем», подобным другим, чьи имена были всем известны.

[4] Перевод A. D. Melville, *Ovid: Metamorphoses* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1986). Русский перевод см.: Овидий Назон, Публий (43 год до н. э. – около 18 года н. э.). «Метаморфозы» / Публий Овидий Назон; ил. Пабло Пикассо; пер. С. В. Шервинского. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. Все цитаты взяты из Книги VIII, 190–193.

[5] Мой друг Майкл Пенн, профессор религиоведения в Маунт-Холиок, сообщил мне, что действительно бывают случаи близнецов, рожденных от разных отцов – феномен, известный как гетеропатернальная суперфекундация – но для этого два яичника женщины должны быть оплодотворены один за другим в пределах относительно короткого промежутка времени. Амфитрион же предположительно пробыл на войне несколько месяцев.

[6] Согласно греческому биографу философов Диогену Лаэртскому, Платон иногда считался сыном бога Аполлона (О *жизни, учениях и изречениях знаменитых философов,* 3.1–2, 45).

[7] Перевод A. O. Foster, *Livy: History of Rome Books I–II,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1919). Русский перевод см.: Ливий Тит (59 год до н. э. – 17 год н. э.). «История Рима от основания города» [в 3 т.] / Тит Ливий. – М.: Ладомир, 2002-.

[8] Цитаты из Светония я привожу по переводу: Catharine Edwards, *Suetonius: Lives of the Caesars* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000). Русский перевод см.: Светоний Транквилл, Гай. «Жизнь двенадцати цезарей» / Гай Светоний Транквилл; [пер. с лат. и прим. М. Л. Гаспарова]; изд. подгот. М. Л. Гаспаров, Е. М. Штаерман; [Рос. АН]. – М.: Наука, 1993.

[9] Сведения, содержащиеся в данном параграфе, см. John Collins, в кн.: Adela Yarbro Collins and John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 53.

[10] Существуют бесчисленные ценные исследования, посвященные культу императоров. Одно из них стало своего рода классикой современной науки, см.: S. R. F. Price, *Rituals and Power: The*

Roman Imperial Cult in Asia Minor (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984). Из более недавних работ см.: Jeffrey Brodd and Jonathan Reed, *Rome and Religion: A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011). Среди исследований императорского культа в связи с ранним христианством особенно заслуживают внимания два: Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (New York: Oxford Univ. Press, 2001), и среди недавних: Michael Peppard, *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context* (New York: Oxford Univ. Press, 2011).

[11] Перевод H.E. Butler, *The Institutio Oratoria of Quintilian,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1920). Русский перевод см.: Квинтилиан, Марк Фабий (около 35 – около 96). Марка Фабия Квинтилиана Двенадцать книг риторических наставлений / Пер. с лат. Рос. акад. чл. Александром Никольским и оною Акад. изд. Ч. 1–2. – Санкт-Петербург, 1834.

[12] Подробнее об этой точке зрения см. классическое исследование Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown, CT: American Philological Association, 1931).

[13] Цит. по: Price, *Rituals and Power,* 31.

[14] Цит. по: *Rituals and Power,* 54.

[15] Перевод A. M. Harmon, *Lucian* V, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1936). Русский перевод см. Лукиан. «Сочинения» [в 2 т.] / Лукиан Самосатский; под общ. ред. А. И. Зайцева. – СПб.: Алетейа, 2001.

[16] Price, *Rituals and Power,* 55.

[17] Об идее божественной пирамиды, см.: Ramsey MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1983).

[18] Обсуждение этого взгляда, его ошибочности применительно к древности, см. в особенности Peppard, *Son of God,* 9-49.

2. Божественные мужи в раннем иудаизме

[1] Одно из наиболее авторитетных исследований на эту тему: E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief,* 63 *BCE* – 66 CE (Philadelphia: Trinity Press International, 1992).

[2] См. научные дискуссии в книгах Loren T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (T bingen: Mohr Siebeck, 1995), и Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: E.J. Brill, 1998).

[3] *The HarperCollins Study Bible,* ed. Harold W.Attridge (San Francisco: HarperOne, 2006), 88.

[4] Gieschen, *Angelomorphic Christology,* 68.

[5] Важно отметить, что термин *сатана* в 1 и 2 главах Книги Иова не представляет собой имя собственное, но означает *обвинителе.* Оно относится к одному из ангелов, участвующих в божественном суде, который выступает в роли «прокурора».

[6] Перевод J. Z. Smith в кн.: James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha,* vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), слегка измененный. Русский перевод см.: «Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха, Книга Юбилеев или Малое бытие. Заветы двенадцати патриархов. Псалмы Соломона» / [сост., вступ. ст. и прим. Павла Берснева]. – СПб.: Амфора, 2009, с. 405–406.

[7] Перевод A. JмKlijn, «2 (Syriac Apocalypse of) Baruch» в кн.: Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha,* vol. 1. Русский перевод см.: http://biblia.org.ua/apokrif/apocryph2/baruh2.shtml, htm

[8] Перевод F. I. Andersen, в кн.: Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha,* vol. 1. Русский перевод книг Еноха (включая кумранские фрагменты и эфиопскую версию) см. в кн.: Тантлевский, Игорь Романович. «Книги Еноха = The books of Enoch» / И. Р. Тантлевский. – М.: Мосты культуры; Jerusalem: Gesharim, 2000.

[9] Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: SCM Press, 1988), 82.

[10] Перевод E. Isaac, в кн.: Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha,* vol. 1. Русский перевод см.: Тантлевский. Ук. соч.

[11] См.: John J. Collins, «Pre-Christian Jewish Messianism: An Overview», в кн.: Magnus Zetterholm, ed., *The Messiah in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2007), 16.

[12] Michael A. Knibb, «Enoch, Similitudes of (1 Enoch 37–71)», в кн.: John C. Collins and Daniel C. Harlow, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 587.

[13] Так у Knibb, «Enoch, Similitudes», 587.

[14] Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Leiden: E.J. Brill, 1977).

[15] Более полный обзор с библиографией для дальнейшего исследования, см. у Thomas Tobin, «Logos», в кн.: David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary,* vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 348–356.

[16] Все переводы Филона заимствованы из C. D.Yonge, *The Works of Philo* (reprint ed.: Peabody, MA: Hendrickson, 1993). Русские переводы см.: Филон Александрийский. «Толкования Ветхого Завета» / Филон Александрийский, пер. А. Вдовиченко и др. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000.

[17] John J. Collins, «The King as Son of God», в кн.: Adela Yarbro Collins and John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 1-24.

3. Считал ли Иисус себя богом?

[1] Dale Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998); Bart D.Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (New York: Oxford Univ. Press, 1999); Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth: King of the Jews* (New York: Vintage, 1999); John Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* 4 vols. (New York: Doubleday, 1991-); E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Allen Lane/Penguin Press, 1993); Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (London: Collins, 1973).

[2] Я подробно обсуждаю эти расхождения, противоречия и исторические проблемы в своей книге *Jesus Interrupted* (New York: Oxford Univ. Press, 2009). Русский перевод см.: Эрман, Барт *А-Иисус, прерванное* Слово. *Как на самом деле зарождалось христианство /* Барт Эрман; [пер. с англ. У. Сапциной]. – М.: Эксмо, 2010.

[3] Среди классических трудов отмечу Alfred B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1960), и Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Methuen, 1982). Более современный обзор всех важнейших исследований см. Stephen E. Young, *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

[4] См. мою дискуссию в книге *Jesus: Apocalyptic Prophet,* или более полный обзор у Meier, *Marginal Jew,* vol. 1.

[5] См. дискуссию о фарисеях у E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief* 63 *BCE – 66 CE*

(Philadelphia: Trinity Press International, 1992).

[6] Подробнее в моей книге *Jesus: Apocalyptic Prophet.*

[7] Я встречался с этим аргументом в различных формах в течение многих лет, и потому должен признаться, что мне неизвестно, кто выдвинул его первым.

[8] См. мою книгу *Jesus: Apocalyptic Prophet.*

[9] См. John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995).

[10] См. мою книгу *The Lost Gospel of Judas Iscariot* (New York: Oxford Univ. Press, 2006), 153–170. Русский перевод см.: Эрман, Барт Д. «Утерянное Евангелие от Иуды: новый взгляд на предателя и преданного» / Барт Д. Эрман; [пер. с англ. Ю. Д.Тулайковой]. – Москва: АСТ; Владимир: Астрель; 2010.

[11] Я не думаю, что традиция «триумфального входа», когда Иисус въезжает в Иерусалим под приветственные крики толпы, провозглашающей его грядущим Мессией, может быть исторической. Если бы подобная сцена действительно имела место, Иисуса бы немедленно взяли под стражу.

4. Воскресение Иисуса: чего мы знать не можем

[1] Исследователи в основном согласны, что последние 12 стихов Евангелия от Марка были добавлены позднейшим писцом. Первоначально книга почти наверняка кончалась на 16:8. См. мою дискуссию в книге *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 65–68. Русский перевод см.: Эрман, Барт Д. «Искаженные слова Иисуса: кто, когда и зачем правил Библию» / Барт Д. Эрман [пер. с англ. Ульяны Сапциной]. – Москва: Эксмо, 2009.

[2] Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave* (New York: Doubleday, 1994), 106.

[3] Исследователи говорят о семи бесспорных посланиях Павла: Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Филиппийцам, 1 Фессалоникийцам и Филимону. Остальные шесть, судя по всему, не были написаны Павлом. См. мою книгу *Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are* (San Francisco: HarperOne, 2011), 92-114. Русский перевод см: Эрман, Барт Д. «Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов» / Барт Д. Эрман [пер. с англ. Стефана Пучкова]. – Москва: Эксмо, 2013.

[4] Историки вели бесчисленные дебаты по поводу хронологии жизни Павла, однако более или менее очевидно, что он стал последователем Иисуса спустя 2–3 года после его смерти, на основании хронологических деталей, которые сам Павел приводит в некоторых из своих посланий, в особенности Гал 1–2, где он употребляет такие выражения как «три года спустя» и «по истечении четырнадцати лет». Путем несложного подсчета можно установить, что если Иисус умер примерно в 30 году н. э., то Павел стал его последователем в 32 или 33 году н. э.

[5] Daniel A. Smith, *Revisiting the Empty Tomb: The Early History of Easter* (Minneapolis: Fortress, 2010), 3.

[6] Для тех, кто предпочитает рассматривать данный рассказ как исторический, наилучшим решением может быть то, что Иосиф действовал из благочестивых побуждений, поскольку обеспечить достойное погребение для любого человека – даже врага – считалось «праведным» поступком. Но ничто в повествовании Марка не наводит на такое предположение, поэтому внутри самого рассказа, где традиция погребения следует непосредственно за процессом и казнью, это кажется аномалией.

[7] Bruce Metzger, «Names for the Nameless in the New Testament: A Study in the Growth of Christian Tradition», в кн.: Patrick Gran-field and Josef A. Jungmann, eds., *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, 2 *vols.* (Munster: Verlag Aschendorff, 1970), 1:79–99.

[8] John Dominic Crossan, «The Dogs Beneath the Cross», глава 6 в кн.: *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: HarperOne, 1994).

[9] Цит. no: Martin Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 76.

[10] Английский перевод взят из: *The Works of Horace,* Project Gutten-berg, http:// www.gutenberg.org/ files/14020/14020-h/14020-h.htm#THE_FIRST_BOOK_OF_THE_EPISTLES_OF_HORACE. Русский перевод см.: Гораций, Квинт Флакк. *Оды. Эподы. Сатиры. Послания.* Пер. с лат. / [Вступ. статья, с. 5–38, и коммент. М. Гаспарова]. – М.: Худож. лит., 1970.

[11] Цит. по: Hengel, *Crucifixion,* 54.

[12] Перевод Robert J. White, *The Interpretation of Dreams: Oneirocritica by Artemidorus* (Torrance, CA: Original Books, 1975). Русский перевод см.: Артемидор Далдианский (2-я половина II века н. э.). «Сонник» / Артемидор. – СПб.: Кристалл, 1999.

[13] Hengel *Crucifixion,* 87.

[14] Цит. по: Crossan, «Dogs», 159.

[15] Перевод Charles Sherman, *Diodorus Siculus,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1952). Русский перевод см.: Диодор Сицилийский (около 90–21 годов до н. э.). «Историческая библиотека. Греческая мифология» / Диодор Сицилийский. Пер. с древнегреч., ст., коммент., и указ. О. П. Цыбенко. – М.: Лабиринт, 2000.

[16] Перевод J. W. Cohoon and H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1940).

[17] Перевод Clifford H. Moore and John Jackson, *Tacitus Histories,* Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1931). Русский перевод см.: Тацит, Корнелий. «История» / Корнелий Тацит; [Вступ. ст. И. М. Тройского; Пер. с лат. и коммент. Г.С.Кнабе]. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.

[18] Перевод William Whiston, *The Works of Flavius Josephus* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979). Русские переводы см.: Иосиф Флавий (около 37 – после 100). «Иудейская война» / Иосиф Флавий. – Минск: Соврем, литератор, 1999; он же: «Иудейские древности», [в 2 т.] / Иосиф Флавий. – М.: АСТ: Ладомир, 2002.

[19] Crossan, «Dogs», 158.

[20] Перевод E. Mary Smallwood, *Legatio ad Gaium* (Leiden: E.J. Brill, 1961). Русский перевод см.: Филон Александрийский (около 25 до н. э. – около 50). «Против Флакка»; «О посольстве к Гаю». Пер. с древнегреч. / Филон Александрийский; [Пер. и примеч. О.Л.Левинской]. – М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим, 1994.

[21] См., например, Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2010), 349–354.

5. Воскресение Иисуса: что мы можем знать

[1] Выражаю признательность Эрику Мейерсу, исследователю древнего иудаизма и археологии Палестины из Университета Дьюка, предоставившему эти сведения в частной переписке.

[2] Важно отметить: я не оспариваю здесь, что Павел и другие думали, будто Иисус был воскрешен на третий день. Я говорю лишь, что эта точка зрения – важная потому, что она

представляла собой исполнение Писания – могла возникнуть не раньше, чем недели или даже месяцы спустя.

[3] Относительно древней идеи, что дух сделан из «материи», см.: Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1995).

[4] Сравнительно краткий обзор см. в моей книге *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford Univ. Press, 2003), глава 6. Наиболее современное и авторитетное исследование см. в: David Braklce, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2010).

[5] Перевод James Brashler в кн.: James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English,* 4th ed. (Leiden: E. J. Brill, 1996). Русский перевод см.: https://biblia.org.ua/apokrif/nag_hammadi/apokpetr.shtml.htm.

[6] Dale C. Allison, *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters* (New York: T & T Clark, 2005).

[7] Мой друг Джоэль Маркус, исследователь Нового Завета из Университета Дьюка, полагал, что некоторые апокалиптически настроенные иудеи могли придерживаться альтернативной точки зрения, согласно которой воскресение мертвых будет духовным, а не физическим; он обнаруживает подобную точку зрения в Книге Юбилеев. Даже если это и так, этот апокалиптический взгляд разделялся ничтожным меньшинством. И он не засвидетельствован в учении Иисуса, как следует из его настойчивых упоминаний о том, что в будущем царстве люди будут есть и пить, а некоторые будут «выброшены вон», и т. д. Едва ли нужно подчеркивать, что если Иисус (как большинство апокалиптиков) понимал воскресение в физическом смысле, то таким же было мнение и его последователей.

[8] Richard P. Bentall, «Hallucinatory Experiences», в кн.: Etzel Cardena, Steven J. Lynn, and Stanley Krippner, eds., *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (Washington, DC: American Psychological Association, 2000), 86.

[9] Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2010); N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003).

[10] Gerd Lüdemann, *The Resurrection of Christ: A Historical Inquiry* (New York: Prometheus, 2004), 19.

[11] Michael Goulder, «The Baseless Fabric of a Vision», в кн.: Gavin D'Costa, ed., *Resurrection Reconsidered* (Oxford: One World, 1996), 54–55.

[12] Allison, *Resurrecting Jesus,* 298.

[13] О видениях Марии см. далее; о НЛО см. занятное исследование Susan A. Clancy, *Abducted: How People Come to Believe They Were Kidnapped by Aliens* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2005).

[14] Cm. Bentall, «Hallucinatory Experiences».

[15] Bentall, «Hallucinatory Experiences», 102.

[16] Allison, *Resurrecting Jesus,* p. xx.

[17] Bill Guggenheim and Judy Guggenheim, *Hello from Heaven!* (New York: Bantam, 1995).

[18] См., например, Rene Laurentin, *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today* (Dublin: Veritas, 1990; французский оригинал, 1988). Все примеры, которые я привожу далее, заимствованы из этой книги.

[19] Должен подчеркнуть, что Вибе отнюдь не одержимый миссионерством религиозный фанатик. Он – серьезный исследователь, глава философского факультета в Университете

Тринити Уэстерн (Лэнгли, Канада. – *Прим. пер.).* Тем не менее он полагает, что в итоге в основе видений Иисуса, о которых он рассказывает в своей книге, лежало нечто «трансцендентное». Иными словами, они – или некоторые из них – достоверны.

[20] Я не утверждаю, что Павел сам сочинил историю о явлении Иисуса пятистам «братьям»; он вполне мог унаследовать ее от устной традиции. Более того, нет нужды говорить, каким образом возникают подобные традиции – это случается постоянно, даже в наши дни, и не всегда представляет собой результат чьей-то сознательной «лжи». Иногда рассказы просто преувеличиваются или выдумываются.

[21] См. John J. Collins, «Sibylline Oracles» в кн.: James H. Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha,* vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, NY: Doubleday, 1983), n. c. 2, 387. Русский перевод см.: *Книги Сивилл* [собрание песен-пророчеств, написанных неизвестными авторами II века до н. э. – IV века н. э.] / Пер. с древнегреч. М. Витковской, В. Витковского. – М.: Энигма, 1996.

[22] В данном случае я использую термин «достоверные» не только в том смысле, что они видели «нечто», что действительно имело место, но и в том смысле, что то, что они видели, действительно было Иисусом.

[23] Некоторые рукописи Евангелия от Луки содержат рассказ о вознесении Иисуса в 24:51. Как я утверждаю в своей книге *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament,* 2nd ed. (New York: Oxford Univ. Press. 2011), этот пассаж был, по всей видимости, добавлен переписчиками; в первоначальном тексте Луки его не было.

6. Зарождение христологии: Христос, вознесенный на небо

[1] См. мою книгу *Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are* (San Francisco: HarperOne, 2011), 92-114. Русский перевод см.: Эрман, Барт Д. «Великий обман. Научный взгляд на авторство священных текстов» / Барт Д. Эрман [пер. с англ. Стефана Пучкова]. – Москва: Эксмо, 2013.

[2] Стандартное научное исследование по данному вопросу см. у James D. G. Dunn, *Christology in the Makings A New Testament Inquiry into the Origin of the Doctrine of the Incarnation,* 2nd ed. (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989), 33–36.

[3] Дискуссии по этим вопросам можно найти в любом хорошем критическом комментарии. Два из наиболее авторитетных и основательных – это Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2007), и Joseph Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Anchor Bible, 1997).

[4] Michael Peppard, *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context* (New York: Oxford Univ. Press, 2011).

[5] Цит. no: Peppard, *Son of God,* 84.

[6] Christiane Kunst, *Römische Adoption: Zur Strategie einer Familienorganisation* (Hennef: Marthe Clauss, 2005), 294; перевод цит. по: Peppard, *Son of God,* 54.

[7] Larry W.. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: SCM Press, 1988). Более полный анализ можно найти в его главном труде, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003).

[8] См. Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1993), 29–32.

[9] Cm. Dunn, *Christology in the Making.*

[10] Cm. Peppard, *Son of God,* 86-131.

[11] См. краткую дискуссию *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 158–161; более подробное обсуждение на научном уровне см. в моей книге *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament,* 2nd ed. (New York: Oxford Univ. Press, 2011), 73–79.

7. Иисус как бог на земле: ранние христологии воплощения

[1] Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: E.J. Brill, 1998), 27.

[2] Должен сказать, что этот взгляд на Христа как на архангела не всегда пользовался популярностью у исследователей Нового Завета – в немалой степени потому, что Христос нигде прямо не называется «ангелом», подобно тому, как в других местах Нового Завета он именуется «Сыном Человеческим», «Господом», «Мессией» или «Сыном Божиим». Этой точки зрения придерживается, например Дж. Данн, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation,* 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 158. Но недавние исследования показали, что причина, по которой взгляд на Христа как на предвечное ангельское существо, не привлек к себе большего внимания, отчасти заключается в том, что исследователи полагают, будто такой взгляд – слишком «высокий» для ранних христиан. См., например, Gieschen, *Angelomorphic Christology,* и Susan R. Garrett, No *Ordinary Angel: Celestial Spirits and Christian Claims About Jesus* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 2008).

[3] Gieschen, *Angelomorphic Christology,* и Garrett, No *Ordinary Angel.*

[4] Garrett, No *Ordinary Angel,* 11.

[5] Должен подчеркнуть, что, несмотря на то что я называю этот отрывок поэмой, филологи Древней Греции не согласились бы со мной, поскольку в этом тексте не выдержан размер. Мы, однако, не знаем, что малообразованные круги (то есть простые люди) понимали или принимали как поэзию – или гимны – просто потому, что их взгляды до нас не дошли. Но как бы ни называть этот отрывок, он явно написан более возвышенным языком, чем примыкающие к нему части послания, а в английском словоупотреблении мы обычно называем такие сочинения в высоком стиле поэмами, выдержан ли в них размер или нет.

[6] Самый полный и наиболее известный из этих трудов – Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1997).

[7] См. дискуссию Дж. Данна, «Christ, Adam, and Preexistence», в kh.: Ralph P. Martin and Brian J. Dodd, eds., *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998), 74–83.

[8] Обсуждение взглядов Волленвайдера см. в полезной статье Adela Yarbro Collins, «Psalms, Philippians 2:6-11, and the Origins of Christology», *Biblical Interpretation* 11 (2002): 361–372.

[9] Тетраграмматон в Еврейской Библии, YHWH (= Яхве), служащий личным именем Бога, был в греческой версии переведен словом *Kurios,* а в русской – «Господь». Поэтому, когда текст указывает, что всякий язык исповедует, что «Иисус Христос – Господь», это, судя по всему, означает, что Иисус носит имя самого Яхве. Важно отметить, однако, что Иисус все же отличен от Бога Отца, поскольку все это произойдет «во славу» Бога.

[10] Более полную дискуссию см. у Robert Jewett, *Romans: Л Commentary* (Minneapolis: Fortress,

2007), и Joseph Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Anchor Bible, 1997).

[11] Один известный пример встречается в Ин 3, где, как полагают одни переводчики, слова Иисуса кончаются на стихе 3:15 (перед знаменитой фразой «Ибо так возлюбил Бог мир…»), а другие думают, что они продолжаются до стиха 3:21.

[12] Относительно проблем с использованием термина *поэма* см. примечание ххх на с. ххх. Здесь применимы те же доводы, что и в случае с Флп 2:6-11.

[13] Среди многих превосходных критических комментариев на Евангелие от Иоанна, в которых рассматриваются эти вопросы, см. в особенности классический комментарий Рэймонда Брауна, *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes,* vol. 1 (Garden City, NY: Doubleday, 1996).

[14] См. мою дискуссию в *Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are* (San Francisco: HarperOne, 2011), 112–114; более детальный научный анализ см. в моей книге *Forgery and Counter forgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (New York: Oxford Univ. Press, 2013), 171–182.

8. После Нового Завета: христологические тупики II и III веков

[1] См. мою дискуссию в *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford Univ. Press, 2003).

[2] Некоторые из этих ересей сохранялись в виде маргинальных групп внутри христианства, а некоторые появлялись вновь в разное время и в разных местах по ходу истории, однако ортодоксальная церковь считала их ложными путями.

[3] Перевод J. H. Macmahon в кн.: Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *Ante Nicene Fathers,* vol. 5 (reprint ed.: Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

[4] Перевод G. A. Williamson, *Eusebius: The History of the Church from Christ to Constantine* (London: Penguin, 1965). Русский перевод см.: Евсевий Памфил (епископ Кесарийский; около 260–340 годы н. э.). Церковная история = Екк^ошотгп юторюс/ Евсевий Памфил = Enoeßiot; o Kcciоccpeiоct; [пер. с древнегреч.]. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2001.

[5] Все переводы Игнатия взяты из моего издания в серии Loeb Classical Library, *The Apostolic Fathers* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003), vol. 1. Русский перевод см.: «Раннехристианские отцы Церкви. Мужи апостольские и апологеты», *Антология.* – Брюссель: Жизнь с Богом, 1978.

[6] Классическое исследование, посвященное Маркиону, принадлежит Адольфу фон Гарнаку, *Marcion: The Gospel of the Alien God,* trans. John E. Steely and Lyle D.Bierma (Durham, NC: Labyrinth, 1990; German original of the 2nd ed., 1924). Современную точку зрения см. в моей книге *Lost Christianities,* 103–109.

[7] См. Karen King, *What Is Gnosticism*? (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003); Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1996); and David Bralcke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2010).

[8] Историю открытия можно найти во Введении Джеймса М. Робинсона в кн.: James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English,*4th ed. (Leiden: B.J. Brill, 1996).

[9] Перевод Birger Pearson, *Nag Hammadi Codex VII* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

[10] Я не хочу сказать, что книги, впоследствии включенные в Новый Завет, которые придерживались подобных взглядов – как, например евангелия от Матфея и Марка, – считались еретическими. Но когда христологии вознесения перестали быть приемлемыми, эти священные писания интерпретировались так, что они больше не рассматривались как содержащие христологии вознесения.

[11] Перевод Peter Holmes в кн.: Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *Ante Nicene Fathers,* vol. 3 (reprint ed.:. Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

[12] Точка зрения, согласно которой пострадал сам Отец, выглядела отталкивающей не только потому, что казалось нелогичным, что Творец всего мироздания способен испытывать боль, но также из-за древнего представления, по которому страдание непременно влечет за собой изменение личности (раньше человек не страдал, а теперь он страдает). Но Бог неизменяем и потому немыслимо, чтобы он мог страдать. Выражаю свою благодарность Марии Дорфлер за это соображение.

[13] Обзор жизни и учения Оригена см. у Joseph W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta: John Knox, 1983).

[14] Перевод G.W. Butterworth, *Origen: On First Principles* (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973). Русский перевод см.: Ориген, «О началах» [пер. с лат.] / Ориген. – СПб.: Амфора, 2000.

[15] Если это представление о предсуществовании душ сегодня некоторым людям покажется странным, оно вовсе не выглядело таковым для древних мыслителей, насколько можно судить по трудам таких греческих философов, как Платон.

[16] Одна из причин, по которой взгляды Оригена были столь единодушно отвергнуты последующими ортодоксальными богословами, заключалась в том, что его точка зрения на предсуществование и «падение» душ считалась внушающей серьезное беспокойство. Если эти души однажды пали, но получили шанс на спасение благодаря деяниям Христа, кто может гарантировать, что, будучи спасенными и вернувшись в то место, откуда они смогут вечно созерцать славу Божью, они не падут еще раз, запустив весь процесс заново? Для некоторых христианских богословов такой взгляд порождал крайнюю неуверенность как в окончательности спасения, так и в ожидании блаженной вечной жизни для тех, кто уверовал во Христа

[17] Как в особенности подчеркивал Ларри Хуртадо, см. его книги *One God; One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: SCM Press, 1988), и *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003).

9. Орто-парадоксы на пути к Никее

[1] Перевод Thomas B. Falls, *Saint justin Martyr* (Washington DC: Catholic Univ. of America Press, 1948). Русский перевод см.: Св. Иустин-философ и мученик. *Творения* [пер. / предисл. А. И. Сидорова]. – М.: Паломник: Благовест, 1995.

[2] Перевод Russell J. DeSimone, *Novatian* (Wasgington, DC: Catholic Univ. Press of America, 1974).

[3] Перевод Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church,* 2nd ed. (Oxford: Oxford Univ. Press, 1963).

[4] См. дискуссию в кн.: Franz Dünzel, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church,* trans. John Bowden (London: T & T Clark, 2007), 41–49.

[5] Перевод Stuart Hall в кн.: J. Stevenson, ed.*,ANew Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD* 337, rev. ed. (London: SPCK, 1987).

[6] Перевод Edward Rochie Hardy, *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia: Westminster, 1954). Русские переводы сохранившихся отрывков из Ария см.: *Книга еретиков* [текст] / [сост., предисл., коммент. Д. С. Бирюкова]. – СПб.: РХГА: Амфора, 2011.

[7] Перевод Andrew S.Jacobs в кн.: Bart D.Ehrman and Andrew S.Jacobs, *Christianity in Late Antiquity: 300–450* C.E. (New York: Oxford Univ. Press, 2004). Русский перевод см.: http://orthodox.tts.lt/ questions/ poslanije.htm

[8] Некоторые исследователи подвергали сомнению, действительно ли преследование христиан было главным намерением, лежавшим в основе эдикта Деция. Эдикт требовал от всех жителей империи совершить жертвоприношение традиционным богам и получить о том соответствующее письменное свидетельство. Христиане, разумеется, не могли совершать такие жертвоприношения по религиозным соображениям и потому были наказаны за свой отказ. Вопрос состоит в том, ставил ли эдикт цель отсеять христиан или же подтвердить важность языческого религиозного ритуала. В любом случае христиане, отказавшиеся подчиниться требованиям эдикта, вследствие этого пострадали.

[9] О количественном росте в раннем христианстве см.: Ramsey MacMullen, *Christianizing the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1984).

[10] Перевод Averil Cameron and Stuart Hall, *The Life of Constantine* (New York: Oxford Univ. Press, 1999). Русский перевод см.: Евсевий Памфил [епископ Кессарийский (263–340)]. «Жизнь блаженного василевса Константина» = bioxov ßiov tov pocKOC7i;iov Kcovotccvtivot) tod Baoco^ECoe / Евсевий Памфил. – 2-е изд. – M: Labarum, 1998.

[11] Краткую, но точную дискуссию см. у Dünzel, *Brief History,* 49–60; и Joseph F. Kelly, *The Ecumenical Councils of the Catholic Church: A History* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2009), 11–25. Научный анализ богословских вопросов см. в кн. Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 1-61.

[12] Перевод взят из J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 3rd ed. (London: Longman, 1972).

Эпилог. Иисус как бог: последствия

[1] Среди классических исследований в области иудеохристиан-ских отношений в древности и роста христианского антисемитизма, по-прежнему достойны внимания Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425),* trans. H.McKeating (Oxford: Oxford Univ. Press, 1986; французский оригинал 1964); Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury, 1974); и John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York: Oxford Univ. Press, 1983).

[2] Перевод Gerald F. Hawthorn, «A New English Translation of Me-lito’s Paschal Homily», в кн.: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975). Русский перевод см. Мелитон Сардийский. «О Пасхе». / Пер. архиеп. Илариона (Алфеева) // Журнал Московской Патриархии № 4, 1993. С. 4–17.

[3] См. Ruether, *Faith and Fratricide.* Я здесь полагаюсь на ее рассказ.

[4] Некоторые исследователи подвергали сомнению, действительно ли Амвросий играл такую важную роль в этом споре, как он пытается представить в своих письмах. Но каким бы ни был ответ на данный вопрос, очевидно, что к тому времени христианские лидеры достигли неслыханного прежде влияния в своих отношениях с государственной властью.

[5] В дополнение к Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), см. две полезные антологии текстов,

относящихся к данному периоду, с предисловиями: Richard A. Norris, *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress, 1980), и William G. Rusch, *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress, 1980).

[6] Martin Hengel, «Christological Titles in Early Christianity», в кн. *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 383.